# DICCIONARIO DE ÉTICA

CRÍTICA/FILOSOFÍA
Directora: VICTORIA CAMPS

OTFRIED HÖFFE, ed.

# DICCIONARIO DE ÉTICA

con la colaboración de
MAXIMILIAN FORSCHNER, ALFRED SCHÖPF
y WILHELM VOSSENKUHL

CRÍTICA
GRUPO GRIJALBO-MONDADORI
BARCELONA

Esta edición ha sido posible gracias a la ayuda recibida de la DGICYT, proyecto n.° PS87-0087.

La presente edición es una traducción revisada de la cuarta edición alemana de *Lexicon der Ethik.* Para la revisión se ha contado con algunas de las ampliaciones efectuadas en la edición francesa (*Dictionnaire de morale*, Éditions Universitaires, Friburgo, 1983). Las voces nuevas en la versión castellana han corrido a cargo de Victoria Camps. La adaptación de las voces de contenido jurídico a la situación española ha sido realizada por Jorge Malem. La adaptación bibliográfica se debe a Gerard Vilar, Clara Gomis y Ángel Puyol.





Título original:
LEXIKON DER ETHIK

Traducción castellana de JORGE VIGIL

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

ISBN: 84-7423-596-0
Depósito legal: B. 675-1994
Impreso en España
1994. - NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

# PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA

Hoy en día las cuestiones de la ética despiertan nuevamente mayor interés. Existen múltiples indicios y razones para que haya resurgido la atención por la ética: la rehabilitación de la filosofía práctica y la discusión por la crisis de sentido y de orientación de las sociedades industriales avanzadas; los debates públicos en torno a los valores fundamentales del Estado y la sociedad, en torno a la reforma del derecho penal, la protección del medio ambiente y el concepto de calidad de vida; la introducción de la asignatura de filosofía en la educación superior reformada y en algunos estados de la ex República Federal la introducción de la asignatura de ética. En vista de esta situación, el *Diccionario de ética* quiere ser un «consejero» que informe y sea crítico a la vez.

El campo de actuación de la ética no se limita aquí al ámbito reducido de lo «moral», que se ocupa sobre todo de la vertiente personal del obrar bien, mientras que el aspecto social y político queda excluido casi por completo. La ética se remonta como disciplina filosófica a Aristóteles. En él y en este diccionario se da a la ética un significado amplio, que abarca también cuestiones antropológicas y políticas (de la filosofía del derecho, social y del Estado), asimismo cuestiones de la filosofía de la religión. Se tratan los problemas normativos que se plantean en el ámbito y aspecto personal y político de nuestras vidas y se reflexiona sobre ellos con la idea principal de llevar una existencia humana, buena y justa.

Entre las voces que hemos incluido se encuentran tanto posiciones y orientaciones éticas principales (como «ética cristiana» y «ética estoica», «pragmatismo» y «utilitarismo»), como también conceptos básicos de la praxis político-moral («paz», «derecho», «moralidad», etc.) y su reflexión científica (por ejemplo, «principio moral» e «imperativo categórico»), finalmente también conceptos de la ética política o conceptos que las ciencias humanas han cargado de significado, como «angustia», «discriminación» y «enfermedad», conceptos que en la discusión en torno a la ética filosófica dentro del ámbito de habla alemana prácticamente todavía no han tenido cabida. Para no dividir el *Diccionario de ética* en un exceso de artículos cortos y articulillos, nos pareció necesario tratar una serie de voces bajo una sola voz guía principal

*(por ejemplo, «legalidad», «moralidad», «razón práctica» bajo «moralidad»). No se incluyen artículos sobre personas; sin embargo, en la bibliografía general se indican los autores más importantes de la historia de la ética con sus obras principales y las ediciones que de ellas tenemos a mano, de manera que en los artículos mismos los «clásicos de la ética» sólo se mencionan con los títulos de sus obras. Además, la bibliografía general contiene información sobre instrumentos de consulta genéricos que al igual como las indicaciones bibliográficas para cada artículo individual sirven para profundizar en el tema.*

*El* Diccionario de ética *no quiere ser simplemente un diccionario de neologismos para términos técnicos y artificiosos del ámbito de la ética y de sus distintas escuelas. A pesar de la necesaria brevedad se intenta, además de dar una explicación conceptual y/o histórica de cada voz, señalar la problemática de fondo, así como llamar la atención hacia dificultades y propuestas de solución. Además, se quiere transmitir no sólo información, sino también un análisis y una crítica filosóficos. Así no se ofrecen ni recetas hechas o soluciones dogmáticas, ni se establece un estrecho nexo con determinadas maneras de ver el mundo.*

*La ética filosófica se encuentra allí donde la validez de formas de vida e instituciones tradicionales ha dejado de ser obvia. Esto vale tanto para sus inicios en la Grecia de los siglos* v *y* iv *a.C. como para las sociedades industriales contemporáneas. Ante tal situación, la filosofía no puede simplemente restablecer un consenso perdido sobre valores político-morales. Puede, sin embargo, metódicamente —y sin remitirse finalmente a autoridades políticas y religiosas como tales o a lo usual y probado desde siempre— intentar formular afirmaciones sobre la existencia humana que estén orientadas por la idea dominante de una vida humana, una concienciación del hombre.*

*Debido a que procedemos del ámbito de la filosofía, los autores nos sentimos deudores —a pesar de todas las divergencias personales— tanto del grado de reflexión de la ética clásica como de la conciencia metódica de las diversas corrientes de la época presente. Al mismo tiempo somos conscientes de que una ética moderna no puede prescindir de la referencia a las ciencias humanas contemporáneas. Por ello en el tratamiento de los conceptos adecuados se incluyen algunos resultados de investigaciones de ciencias diversas que son relevantes para la ética (del psicoanálisis, de la etología, de las ciencias políticas, etc.) y se relacionan con la problemática de lo moral.*

OTFRIED HÖFFE

Munich, noviembre de 1976

# PREFACIO A LA CUARTA EDICIÓN ALEMANA

Puesto que el concepto básico del diccionario ha merecido gran aceptación, en la cuarta edición, así como en la segunda y la tercera, hemos podido concentrarnos esencialmente en revisar los artículos y en alguna ocasión en reelaborarlos. Algunos artículos, sin embargo, se han ampliado, en esta edición, por ejemplo: «ética médica», «patriotismo-cosmopolitismo», «protección ambiental» y «ética de la ciencia». Se han añadido otros artículos, en la segunda edición: «bioética» y «ética epicúrea»; en la tercera edición: «suicidio», «protección animal» y «derecho de resistencia»; en esta edición: «antropocéntrico-biocéntrico», «ética discursiva», «dilemas morales» y «positivismo jurídico». Además, hay una serie de nuevas remisiones, entre otras: «ética de la investigación», «dilema de los presos», «guerra justa», «teoría de los imperativos», «cooperación» y «ética del derecho» y «ética del Estado». Sobre todo se ha vuelto a actualizar la bibliografía. En nombre de los autores agradezco los muchos comentarios elogiosos, también críticos, y me alegro de que el *Diccionario* haya merecido atención más allá del ámbito de los países de habla alemana: este año aparecerá la segunda edición de la traducción francesa.

OTFRIED HÖFFE

*Friburgo/Tubinga, verano de 1992*

# LOS AUTORES

OTFRIED HÖFFE (*O.H.*), nacido en 1943, es catedrático de filosofía en la Universidad de Tubinga. Obras publicadas: *Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles* (1971); *Strategien der Humanität. Zur Ethik Öffentlicher Entscheidungsprozesse* (1985$^{2}$); *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (1984$^{2}$); *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlsschluss* (1980); *Sittlich-politische Diskurse* (1981); *Immanuel Kant. Leben - Werk - Wirkung* (1992$^{3}$); *Introduction à la philosophie pratique de Kant* (1985); *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Theorie von Recht und Staat* (1987); *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik* (1988); *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (1990); *Die Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (1993); editor entre otras obras de: *Einführung in die utilitaristische Ethik* (1992$^{2}$) *John Rawls, Gerechtigkeit als Fairness* (1977); *Theorie-Diskussion: über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit* (1977): *Klaissiker der Philosophie*, 2 vols. (1985-1986$^{2}$); colección «Grosse Denker»; editor de *Zeitschrift für Philosophische Forschung.*

MAXIMILIAN FORSCHNER (*M.F.*), nacido en 1943, es catedrático de filosofía en la Universidad de Erlangen. Publicaciones más importantes: *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant* (1974); *J. J. Rousseau* (1977); *Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (1981); *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie* (1989); colaboraciones en revistas especializadas y volúmenes colectivos.

ALFRED SCHÖPF (*A.S.*), nacido en 1938, es catedrático de filosofía en la Universidad de Wurzburgo. Publicaciones más importantes: *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin* (1965); *Augustinus. Einführunq in sein Philosophieren* (1970); editor: *Studien zur Anthropologie*, 11 vols. (1981 ss.), entre otros, *Phantasie als anthropologisches Problem* (1981), *Aggression und Gewalt* (1985), *Sigmund Freud* (1982); coeditor: *Wie erkennt der Mensch die Welt? Geistes- und Naturwissenschaftler im Dialog* (1984); colaboraciones en revistas especializadas y volúmenes colectivos.

WILHELM VOSSENKUHL (*W.V.*), nacido en 1945, es catedrático de filosofía en la Universidad de Bayreuth. Publicaciones más importantes: *Anatomie des Sprachgebrauchs. Über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung* (1982); coeditor: *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und Transzendentales Denken* (1984); *Reading Kant* (1989); *Die Gegenwart Ockhams* (1990); colaboraciones en el ámbito de la filosofía del lenguaje, teoría del comportamiento, ética y filosofía social en revistas especializadas y volúmenes colectivos.

## OTROS COLABORADORES

VICTORIA CAMPS (*V.C.*), doctora en filosofía, es catedrática de ética de la Universitat Autònoma de Barcelona. Entre sus publicaciones más recientes destacan *La imaginación ética* (1983), *Ética, retórica, política* (1988[2]), *Virtudes públicas* (1990) y *Pardojas del individualismo* (1993).

NATHALIE FRIEDEN-MARKEVITCH (*N. F.-M.*), nacida en 1951, es profesora ayudante de filosofía política en la Universidad de Friburgo. Ha publicado *Henri Bergson. Approches d'un stoïcisme inconscient* (1982).

PHILIBERT SECRETAN (*Ph. S.*), nacido en 1926, es profesor de filosofía en la Universidad de Friburgo. Entre sus publicaciones figuran *Vérité et pouvoir* (1969), *Autorité, pouvoir, puissance* (1970), *Le contestable et l'incontestable* (1974) y *Méditations kantiennes* (1982).

RAÚL SUÁREZ DE MIGUEL (*R. S. de M.*), nacido en 1952, es profesor ayudante de ética en la Universidad de Friburgo y secretario de redacción de la revista *Études d'Étique Chrétienne.* En la actualidad, está preparando una tesis sobre Kant.

### *Abreviaturas*

Dentro de cada artículo se ha abreviado la voz guía correspondiente, y en todo el texto é. = ética.

# A

**aborto.** Recibe este nombre la interrupción del embarazo y del desarrollo de la → vida embrionaria después del decimotercer día de la concepción, una vez el óvulo fecundado ha anidado en el útero (anidación). A partir de este momento, la vida no nacida se constituye en bien jurídico protegido. En Alemania, a pesar del apoyo mayoritario del Bundestag (Parlamento de la ex R.F.A.), el Bundesverfassungsgericht (Tribunal Constitucional) rechazó como anticonstitucional la impunidad del principio del a. dentro de las doce semanas posteriores a la concepción por obra de un médico, con el consentimiento de la embarazada y tras asesoramiento previo (modelo de plazo, Cód. penal § 218a). Según el modelo de las indicaciones (§ 218b Cód. penal) puede interrumpirse el embarazo después de las 12 semanas sin limitación temporal por obra de un médico y con el consentimiento de la embarazada en los casos de daño corporal o psíquico no imputable de la mujer (indicación médica), dentro de las 22 semanas en caso de daño del feto (indicación genética), y dentro de las 12 semanas después de la concepción por delito sexual (indicación ética). En Suiza (Art. 120 Cód. pen.) se aplica un modelo de indicaciones, con el consentimiento escrito de la embarazada y el dictamen de un segundo especialista facultado oficialmente. Sin embargo, en Austria (§ 97 Cód. pen.) permanece impune el a. de acuerdo con el modelo de plazos. En España, según el art. 417 bis del Código penal no será punible el aborto practicado por un médico en un centro autorizado si concurrieran las siguientes circunstancias: *a*) que sea necesario para evitar un grave peligro para la vida o la salud física o psíquica de la madre, *b*) que el embarazo sea consecuencia de un hecho constitutivo de un delito de violación oportunamente denunciado, y *c*) que se presuma que el feto ha de nacer con graves taras físicas o psíquicas y siempre que se practique dentro de las 22 primeras semanas de gestación.

En pro de la libertad de a. se aduce el alto número de a. ilegales, con el consiguiente peligro para la vida de la mujer, cuya situación conflictiva en el embarazo no deseado por la amenaza del Cód. pen. y la general ineficacia de esta amenaza penal se presenta como principal argumento en favor del derecho de autodeterminación de la mujer. Los contrarios al a. esgrimen argumentos morales y jurídico-constitucionales contra la preferencia general del derecho de autodeterminación de la mujer frente al bien jurídico del embrión, se remiten a la fuerza normativa de las sanciones penales y subrayan la perfecta exigencia de tutela del *nasciturus*. En oposición a esta argumentación de los contrarios al a. está la discutida tesis según la cual la identidad del niño y el → derecho a la vida son ante todo el resultado de un proceso sociopsicológico y de que ni el embrión ni el bebé constituyen un bien jurídico. La garantía constitucional del → derecho fundamental a la vida (Const. ex R.F.A., art. 2) apoya los argumentos morales. Por eso, el legislador sólo puede

aportar motivos justificables del a. como último recurso, y no por principio, para evitar peligros efectivos para la vida y la salud física y psíquica de la embarazada y del niño teniendo en cuenta todas las circunstancias vitales. *W.V.*

*Bibliografía:* J. T. NOONAN, *The Morality of Abortion*, Harvard/Oxford, 1970; J. GRÜNDEL, ed., *Abtreibung, pro und contra*, Innsbruck/Viena/Munich, 1971; F. y M. GUY, *L'Avortement*, París, 1971; G. G. GRISEZ, *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, Sígueme, Salamanca, 1972; P. MILLIEZ, A. BERGE, C. LEROY, J. L. ARMAND-LAROCHE *et al.*, *Problèmes éthiques de l'avortement*, Toulouse, 1972; S. C. VERSELE, ed., *Avortement et contraception*, Bruselas, 1972; D. CALLAHAN, *Abortion, Law, Choice and Morality*, Nueva York, 1973; J. KELLERHALS, *Le sens de l'avortement*, Ginebra, 1976; J. GAFO, *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Sal Terrae, Santander, 1979; *id.*, *El aborto ante la conciencia y la ley*, PPC, Madrid, 1983²; J. IGLESIAS DE USSEL, *El aborto, un estudio sociológico sobre el caso español*, CIS, Madrid, 1979; F. ABEL, S.I., «L'avortament», *Quaderns d'Orientació Familiar*, pp. 77-78, Barcelona, 1980 (hay trad. cast.: *El aborto*, Secretariado Diocesano de Pastoral Familiar, Barcelona, 1980); AA.VV., *El aborto, un tema para debate*, Ayuso, Madrid, 1982; H. POETTGEN, ed., *Die ungewollte Schwangerschaft*, Colonia/Lvenich, 1982; AA.VV., *El aborto a examen*, Razón y Fe, Madrid, 1983; J. FERRATER MORA y P. COHN, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid, 1983³; S. MIR, ed., *La despenalización del aborto*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1983; J. FINNIS, J. JARVIS THOMSON, M. TOOLEY y R. WERTHEIMER, *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Cátedra, Madrid, 1983; C. CIFRIÁN, C. MARTÍNEZ TEN y I. SERRANO, *La cuestión del aborto*, Icaria, Barcelona, 1986; A. RUIZ MIGUEL, *El aborto: problemas constitucionales*, CEC, Madrid, 1991; M. FARRELL, *La ética del aborto y de la eutanasia*, Abeledo Perrot.

**absoluto** → Dios.

**absurdo** → ética existencialista.

**abulia.** Consiste en la incapacidad estructural generalizada para configurar con → libertad el propio destino. Puede tener predominantemente causas fisiológicas (p. ej., afecciones orgánico-cerebrales), pero también pueden pasar a un primer plano las consideraciones psicológico-sociológicas (como en las → toxicomanías, en las neurosis y psicosis: → enfermedad). *A.S.*

**acción.** La a. humana (praxis) sólo puede definirse suficientemente teniendo en cuenta los puntos de vista antropológico, filosófico-social e histórico. Desde el punto de vista antropológico, se denomina a. aquel comportamiento corporal del → ser humano en el cual éste persigue → fines deliberada y conscientemente, para abastecer sus necesidades. Desde el punto de vista filosófico-social, la a. ha de entenderse como vínculo transformador-comunicativo del hombre con sus congéneres. Desde el punto de vista ético, pasa a un primer plano en la a. el aspecto de la toma de posición valorativa. El problema biológico-fisiológico de la satisfacción de las necesidades orgánicas (satisfacción de las → necesidades) constituye la base pulsional o apetitiva de la a. y se incorpora en la forma de estímulos orgánicos en la motivación psicológica. La → socialización muestra que, tras la disolución de la unidad orgánica de abastecimiento en el cuerpo materno y de la estrecha vinculación en el período neonatal, el problema de la satisfacción de las necesidades sólo puede resolverse cuando se desarrollan las actividades psíquicas mediante la progresiva formación de los procesos de percepción (sensibilidad) y movimiento (motricidad). Las vivencias de satisfacción y carencia se conservan en la memoria (suma de la experiencia) y configuran el trasfondo psicológico motivacional de la a. En cualquier caso, el nivel de la a. orientada a → fines (intencional) sólo se alcanza cuando en la presentación de una correspondiente ini-

ciativa de interacción procedente del entorno se forma la capacidad auditiva y lingüística del niño. El estímulo de habla de la madre va ligado a los gestos y expresiones manuales correspondientes. El niño ha entendido el significado de las frases y de las indicaciones de acción que éstas contienen cuando puede emplearlas en situaciones similares (análogas). La capacidad de simbolización lingüística (pensamiento) y la práctica motora activa posibilitan a la → voluntad el ámbito que presuponen las propias iniciativas. Al aspecto de orientación finalista (intencionalidad) lo denominamos ámbito vivencial de la a., y a los movimientos corporales perceptibles, el *comportamiento.* Mientras que el comportamiento como término del movimiento corporal puede observarse y explicarse causalmente (causa de la a.), la comprensión del carácter de la a. exige la búsqueda de intenciones más allá de este comportamiento, es decir, su descripción en términos de un lenguaje intencional (Anscombe). Sin embargo, las intenciones se basan en los datos de la → situación y del entorno (base de la a.) y en su apropiación consciente y voluntaria en la vida psíquica (motivo de la a.). Ambos aspectos, intención y comportamiento, se condicionan recíprocamente y fundamentan la unidad de la a.

La dimensión antropológica de la a. se completa cuando en la imitación del comportamiento ajeno o del propio ante el espejo el niño cobra progresivamente conciencia de la unidad del propio cuerpo (esquema corporal dinámico). A partir de entonces puede organizar todas sus actividades a partir de la unidad de una conciencia del yo y concebirse como agente o → persona. La → renuncia contradictoria o exorbitante a las ofertas de interacción del entorno puede poner en cuestión ya en los comienzos el desarrollo de la a. orientada a fines y comprometer la libre voluntariedad.

Como muestra la socialización, la humana capacidad de a. y su conciencia de yo sólo se configuran mediante ofertas de interacción procedentes del entorno. El contexto social es constitutivo de la a., pues el propio obrar sólo puede devenir consciente en el obrar del otro (Hegel), al experimentar así la comunalidad y la diferencia. El espacio de interacción va del → trabajo a la → comunicación. En el trabajo, necesario para la satisfacción de las necesidades, la a. tiene por objeto sobre todo la producción de cosas, lo que implica un acuerdo de comprensión sobre el particular entre los productores. En la comunicación, la a. tiende eminentemente al otro, lo que presupone la resolución previa del problema de las → necesidades o que tenga a éstas por objeto. Mientras que para Aristóteles la a. (en el sentido estricto de praxis) no consistía más que en la actividad político-comunicativa de los ciudadanos libres —a distinguir de la producción (*poiesis*) y del trabajo de los esclavos—, el concepto moderno de a. une la acción comunicativa e instrumental sin hacerlas coincidir plenamente. Por su textura intersubjetiva, la praxis humana depende de la organización global de la sociedad. La → violencia estructural (en el ámbito económico y político) puede restringir el dominio de la libre actividad; los conflictos estructurales pueden torcer la intención; un entorno plagado de contradicciones puede impedir su desarrollo (→ alienación). Esto tiene como consecuencia la regresión del ser humano a comportamientos forzados y estereotipados.

La acción → moral presupone, sin embargo, un espacio de libertad en el que la a. pueda ser voluntaria. En la toma de posición ética, los momentos voluntarios e involuntarios están ligados a un → valor emocional. Las estimaciones individuales (bueno para mí) se articulan con las convicciones sociales (bueno para nosotros) y con consideraciones funcionales objetivas (bueno en sí). Pero para ser plenamente moral, la a. debe situarse bajo la exigencia incondicional del bien experimentado

en → conciencia. Aun cuando sea implícitamente, toda a., en razón de su carácter teleológico (intención), implica juicios de valor; los valores en cuestión se toman a menudo de los usos y costumbres. Las situaciones modificadas y conflictivas exigen, sin embargo, una nueva orientación, basada en una reflexión expresa y una argumentación racional. En el «silogismo práctico», Aristóteles ha esbozado la forma de una argumentación semejante (→ deóntica, lógica; → comprensión). Como las decisiones morales afectan al contexto social, igualmente deben poderse discutir y justificar en el contexto comunicativo de una discusión pública (discurso). La decisión basada en un consenso razonable de la comunidad de discusión abre nuevas posibilidades de a. moralmente plausibles, a plasmar en una praxis de trabajo y comunicación. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro III; *id.*, *Política*, libro I; G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV; K. MARX, *Manuscritos económico-políticos*, III; M. PRADINES, *Principes de toute philosophie de l'action*, París, 1909; G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, 1957; G. BASTIDE, *Traité de l'action morale*, 2 vols., París, 1961; R. TAYLOR, *Action and Purpose*, Engelwood Cliffs, 1963; A. KENNY, *Act, Emotion and Will*, Londres, 1969[4]; T. PARSONS, *La estructura de la acción social*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968; A. GRAMSCI, *Introducción a la Filosofía de la Praxis* (selec.), Península, Barcelona, 1972[2]; M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischer Philosophie*, 2 vols., Friburgo 1972/1974; A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973; H. N. CASTANEDA, *Thinking and Doing*, Boston, 1975; A. TOURAINE, *Sociologie de l'action*, París, 1975; A. R. WHITE, ed., *La filosofía de la acción*, FCE, Madrid, 1976; H. LENK, ed., *Handlung theorien interdisziplinar*, 4 vols., Munich, 1977/1981; R. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, Alianza, Madrid, 1979; G. H. WRIGHT, *Norma y acción. Una investigación lógica*, Tecnos, Madrid, 1979[2]; A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, Crítica, Barcelona, 1980; G. M. WILSON, *The intentionality of human Action*, Amsterdam, 1980; P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981; R. DAVAL, *Logique de l'action individuelle*, París, 1981; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984[2], cap. 2; J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; *id.*, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987; *id.*, «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, cap. 1.; H. ARENDT, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974; G. VILAR, *Les cuites de l'home actiu*, Anthropos, Barcelona, 1990.

**acción, utilitarismo de la** → utilitarismo.

**adaptación** → conformismo.

**afecto** → pasión.

**ágape** → amor.

**agresión** → violencia.

**alienación.** La a. designa la pérdida o ruina de la esencia humana en el proceso del → trabajo (→ é. marxista), y más generalmente la incapacidad del → ser humano para autorrealizarse. Hegel ha desarrollado esta noción en la relación de amo-esclavo: el esclavo deviene extraño a sí mismo (se aliena) porque desarrolla su trabajo para su amo y no para la realización de su propia conciencia, y el amo se aliena porque no hace más que disfrutar del trabajo de su siervo, pero no se crea a sí mismo. Ni el amo ni el esclavo alcanzan su esencia propiamente humana. Pero finalmente es el trabajo del esclavo el que conforma el mundo. Marx recuperó este tema dialéctico y ofreció al esclavo la máxima oportunidad de liberarse de la a. La causa de la a. es la división del → trabajo entre capitalistas y trabajadores asalariados, y entre los trabajadores. La a. se da a cuatro niveles: la a. del producto del trabajo, de la naturaleza del trabajo, del trabajador con respecto a sí mismo y con respecto a la → sociedad. La a. de la mercancía,

de una cosa con valor de cambio, caracteriza la *explotación* del trabajador, que de su trabajo no obtiene más que lo necesario para subsistir, mientras que la plusvalía del capitalista es invertida en maquinaria, que debe sustituir a los trabajadores. Para la superación de la a., Marx exige la abolición de la propiedad privada de los medios de producción mediante la → revolución, la extinción del deseo de apropiación en el comunismo y la reconciliación del hombre consigo mismo y con la → naturaleza.

Este → humanismo radical rechaza toda mejora progresiva de las condiciones de vida como una profundización del egoísmo. La tesis ética inversa supone, al contrario, que la a. no puede suprimirse de forma permanente, como tampoco el → mal o la dependencia del hombre con respecto a la sociedad. El objetivo de la é. es superar la a. en la forma de las relaciones inhumanas de dependencia mediante un equilibrio racional entre las capacidades naturales del ser humano y las normas morales del obrar, con el reconocimiento de su obligatoriedad y la comprensión de su justeza. *W.V.*

*Bibliografía*: G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV; K. MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, I, XXII-XXVII; N. GUTERMANN y H. LEFEBVRE, *La conscience mystifiée*, París, 1936; J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960; J. GABEL, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, París, 1962; A. M. PAPON, *L'aliénation. Étude lexicologique*, París, 1966; H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1970[4]; B. OLLMAN, *Alienación*, Buenos Aires, 1970; H. APTHEKER, *Marxismo y alienación*, Península, Barcelona, 1972; H. H. SCHREY, ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975; W. A. WEISSKOPF, *Aliénation, Idéologie et Répression*, París, 1976; R. F. GEYER y D. R. SCHWEIZER, eds., *Theories of Alienation*, Leiden, 1976; J. ISRAEL, *Teoría de la alienación*, Edicions 62, Barcelona, 1977; A. SCHAFF, *La alienación como fenómeno social*, Crítica, Barcelona, 1979; J. LANGENBACH, *Selbstzerstrung als Vollendung des lürgerlichen Subjekts*, Munich, 1982; C. GURMÉNDEZ, *El secreto de la alienación y la desalienación humana*, Anthropos, Barcelona, 1989.

**alma** → comprensión; cuerpo; religión.

**alma, inmortalidad del** → religión.

**almas, transmigración de las** → ética hindú.

**altruismo** → benevolencia.

**amistad** (gr. *philia*, lat. *amicitia*). La a. es un tema de la → filosofía práctica, que analiza su objeto desde el punto de vista de la → vida como tarea del → ser humano. Como forma comunitaria específica, la a. ocupa su lugar en el campo pluridimensional de la vida social (→ socialización), que va desde la comunidad genérica pasiva a la relación directa con el otro, pasando por la mera coexistencia objetiva con los demás. A diferencia de una relación interpersonal mediata, que se constituye en torno a intereses objetivos comunes (el otro como colaborador, como miembro de la misma empresa, compañero de partido, colega de profesión, etc.) y en la cual la → persona del otro no está más que pasivamente copresente, la a. se distingue por una inclinación personal directa y por un reconocimiento expreso y recíproco. En esto tiene una estructura idéntica a la del → amor. En Aristóteles, que, junto a los estímulos del concepto cristiano del amor, ha configurado de forma decisiva la historia conceptual de la a., ésta ocupa su lugar en la doctrina de las → virtudes morales, que se fundan no en las sensaciones y pasiones (→ sentimiento), sino en una actitud y en una libre elección preferente. En sentido estricto, a. significa una voluntad recíproca y expresa del → bien para el otro y por el otro en cuanto tal (*eunoia, Ética a Nicómaco,* 1.157b 28-37). La a. no es posible más que entre

personas iguales y dignas de ser amadas en razón de su bondad, y que tienen una relación confiada en su vida común. El → placer y la utilidad, que figuran junto al bien común como motivos posibles de la a., son en la a. verdadera no un fundamento sino efectos de su consecución. Las amistades que sólo se forman con vistas al placer y la utilidad, que Aristóteles presenta como formas previas e implícitas en el fundamento de la a., deberían considerarse más precisamente como el contramodelo y una forma perversa de a.

De acuerdo con el uso lingüístico común actual, así como con la tradición filosófica y literaria dominante, la a. se distingue del amor erótico por su mayor → libertad con respecto a los presupuestos naturales, por el dominio de la → razón frente a los momentos irracionales de la → pasión, y por una intimidad menos exclusiva y menos acusada. Mientras que en el concepto aristotélico de a. se incluyen aspectos relativos a la vida pública y aspectos más íntimos —la a. es el vínculo al cual toda sociedad debe su perpetuación y cohesión—, en la época moderna el dominio de la teoría política por el pensamiento jurídico contuvo a la a. en los límites de la esfera privada. *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Lisis*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII-IX; CICERÓN, *Laelius*; *id.*, *De amicitia*; MONTAIGNE, «De la amistad», en *Ensayos*; J.-J. ROUSSEAU, *La nueva Eloísa*; F. H. JACOBI, *Woldemar*; M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943; M. BUBER, *Zwiesprache Ein Traktat vom dialogischen*, Leben, 1932; *id.*, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1982; I. ODDONE, *L'Amicizia. Studio psicologico e morale*, Milán, 1937; L. DUGAS, *L'amitié antique*, París, 1942; S. P. CASTÁN, *Pensamientos sobre la amistad y el odio*, Madrid, 1945; D. KROOK, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge, 1959; J. VANIER, *Amitié et amour chez Aristote*, París, 1964; M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlín, 1965; F. A. STEINMETZ, *Die Freundschaftlehre des Panaitions*, Wiesbaden, 1967; B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya, 1971; P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972; J. L. BRUCH, M. DEBESSE *et al.*, *La philosophie de l'amitié, son passé et son avenir*, París, 1972; J. B. LOTZ, *Pour Aimer, Eros, Philia, Agapè*, París, 1974; J. C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, 1974; A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid, 1975[2]; H. KUHN, *Liebe, Geschichte eines Begriffs*, Munich, 1975; G. MIKULA y W. STRÖBE, eds., *Sympathie, Freundschaft und Ehe*, Berna/Stuttgart/Viena, 1977; F. ALBERONI, *La amistad*, Gedisa, Barcelona, 1985.

**amor.** El concepto de a. tiene diversos significados. Habitualmente se entiende por a. sólo el apetito sexual, las sensaciones eróticas o los intereses espirituales comunes. Va desde las manifestaciones superficiales de simpatía a la → amistad y al vínculo conyugal, pasando por el enamoramiento; se expresa tanto en la relación de pareja con la persona amada como en el amor universal; designa relaciones simétricas de amistad y relaciones asimétricas de asistencia y beneficencia. Algunos teóricos de la é. griega y → é. cristiana han supuesto que la acción moral y el a. son una sola y misma cosa. Para ellos, el a. (*eros*, amor) es un movimiento del alma que tiene por fin último el bien (Platón, san Agustín). Por supuesto conocen también las → pasiones que ponen en peligro la consecución de este fin. El peligro a que el a. apasionado entre en conflicto con el a. del → bien ha llevado a más de una é. a basar la acción moral en el deber, independientemente del amor: según la → é. judaica, en el deber para con las prescripciones de la ley de Dios; para Kant, en el deber a la ley moral interior. En esta oposición entre a. pasional y → moralidad, Nietzsche toma partido por la realización ilimitada del a. sin consideración alguna a principios morales. El pleno a. sólo puede realizarse «más allá del bien y del mal».

Desde la perspectiva de las → necesidades humanas, el a. se materializa en la corporalidad humana (→ cuerpo), que está

determinada sexualmente. La pulsión sexual busca satisfacción; esta exigencia biológica encuentra su expresión psíquica en diversas formas de experiencias y fantasías sexuales. Como la realidad social no permite la realización de los deseos sexuales más que en determinadas condiciones, se constituye un ámbito de experiencia derivado de la satisfacción inmediata: el ámbito de la ternura, de los sentimientos de simpatía y familiaridad, que Freud llama «erotismo privado de su objeto». Pero como en la realidad se frustran mayoritariamente incluso estos sentimientos, la razón humana desarrolla intereses comunes sublimados, es decir, separados de toda significación erótica. El concepto de a. abarca, así, tres referencias de significación: sexualidad, erotismo e intereses intelectuales espirituales. El ser humano tiene ante sí la difícil empresa de equilibrar su unidad psicosomática teniendo en cuenta el derecho a la sensualidad, los sentimientos de afecto y las formas de expresión racionales del a. Las necesidades humanas deben integrarse en las formas de interacción social, lo que significa la necesidad de alcanzar un justo equilibrio entre el amor a uno mismo y el amor al prójimo. Tanto el autosacrificio en el altruismo extremo (→ benevolencia, → explotación) como el sacrificio de los demás en el egoísmo (→ interés propio) destruyen a la larga el a. Por lo demás, la capacidad de a., limitada por la finitud humana, no permite al hombre establecer relaciones personales más que en la vida privada, perteneciendo a la esfera pública las relaciones más objetivas.

Aristóteles distingue entre → amistad (*philia*), que supone una benevolencia recíproca, y → justicia, que supone el respeto a la ley. El a. amistoso que predomina en el ámbito privado se traspasa gradualmente a la justicia, que determina las relaciones de la esfera pública. Pero todos los actos moralmente buenos contienen un mínimo de a.; incluso los determinados primordialmente con la justicia no son nunca mero ejercicio del deber. La → é. cristiana propugna, más que ninguna otra, el amor universal al prójimo, que debe extenderse también a los enemigos. Pero la actividad hostil y violenta de un individuo, grupo, clase o Estado suele hacer imposible el a. Aun así, el a. encuentra acogida entre los oprimidos, y se expresa en la solidaridad (Marx). El amor al enemigo sólo parece dable como un reconocimiento y respeto de su humanidad, noción general de un a. universal. Por regla general, la forma interactiva del a. parece estar compuesta de un equilibrio de estructuras de equivalencia simétrica y de asimetría, de carácter complementario, entre los componentes de la relación. Las formas relacionales estructuralmente asimétricas de la *asistencia* y la *beneficencia* presentan una problemática ética particular. De hecho, es muy difícil evitar que esta relación no recíproca desemboque en una situación de dependencia, como sucede, a escala macrosociológica, en las acciones de ayuda al → desarrollo. Heidegger ha apuntado a esta problemática en la distinción entre asistencia «sustitutiva-dominante» (*einspringend-beherrschenden*) y «liberador-anticipatoria» (*vorausspringend-befreienden*). La realización práctica del a. está predeterminada por la formación, desarrollada en la → socialización primaria y secundaria, de los impulsos sexuales y agresivos (→ sexualidad) (p. ej., orientación heterosexual u homosexual, elección de pareja de tipo comunicativo o narcisista). En un yo desarrollado y relativamente autónomo, puede asumirse responsablemente y realizarse en la libre entrega a la pareja. Pero como obviamente la socialización humana en las condiciones dadas nunca se verifica sin una dosis de renuncia, todo a. se mezcla de antipatía y odio. La mayor parte de los mandatos de amor pasan por alto esta ambivalencia, fomentando así involuntariamente la represión de los instintos agresivos. *A.S.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *El Banquete*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII-IX; PLUTARCO, *Diálogo sobre el amor*; AGUSTÍN, *Confesiones*, I y X; A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid, 1981; S. KIERKEGAARD, *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*; *id.*, *Las obras del amor*; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, París, 1933; L. ROBIN, *Théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933; G. VALESE, *La filosofia dell amore nel Rinascimento*, Roma, 1937; V. SOLOVIEV, *L'essence de l'amour*, París, 1947; M. C. D'ARCY, *La double nature de l'amour: Eros et Agapè*, París, 1948; J. GUITTON, *L'amour humain*, París, 1948; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, París, 1957; G. GARGAM, *L'amour et la mort*, París, 1959; M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires, 1960; M. AUCLAIR, *Connaissance et amour*, París, 1960; F. D. WILHELMSEN, *La metafísica del amor*, Rialp, Madrid, 1964; A. LÉVEILLÉ, *Amour et altérité*, Montreal, 1965; M. LEIN y J. RIVIERE, *L'amour et la haine*, París, 1969; P. TILLICH, *Amor, poder y justicia*, Ariel, Barcelona, 1970; B. WELTE, *Dialektik der Liebe*, Frankfurt, 1973; J. B. LOTZ, *Pour Aimer, Eros, Philia, Agapè*, París, 1974; H. KUHN, *Liebe, Geschichte eines Begriffs*, Munich, 1975; T. GUSTAVE, *La crisis moderna del amor*, Fontanella, Barcelona, 1976[4]; V. MELCHIORRE, ed., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Milán, 1976; P. BURNEY, *El amor*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1978; J. DE BOURBON BUSSET, *La différence créatrice*, París, 1979; E. FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Ginebra, 1979; A. DESSERPRIT, *Vivre un amour humain. Amour et parole*, Lyon/París, 1979; J. PIEPER, «Sobre el amor», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980[2]; F. ALBERONI, *Enamoramiento y amor*, Gedisa, Barcelona, 1980; J. GUILHOT, *Le concept de Libido. Analyse des expériences qualitatives relationnelles*, París, 1980; J. VANIER, *Una nueva visión del amor*, Narcea, Madrid, 1982; J. XIRAU SUBIAS, *Amor y mundo y otros escritos*, Península, Barcelona, 1983; A. FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, París, 1984; C. GURMÉNDEZ, *Estudios sobre el amor*, Anthropos, Barcelona, 1985; N. LUHMANN, *El amor como pasión*, Península, Barcelona, 1985; I. EIBLEIBESFELDT, *Amor y odio*, Salvat, Barcelona, 1986; J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Alianza, Madrid, 1987[4]; E. FROMM, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1987[8]; *id.*, *El amor a la vida*, Paidós, Barcelona, 1987[3]; F. SAVATER, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988.

**amor al prójimo** → amor.

**amoralismo** → nihilismo.

**analítica, ética** → metaética; métodos de la ética.

**anarquismo** → dominación.

**angustia.** Se entiende por a. el sentimiento de estar expuesta o amenazada toda nuestra existencia. A distinción del miedo, que puede localizar la procedencia de la amenaza como un peligro determinado, ésta permanece anónima o indeterminable en la a. Este fenómeno resulta especiahnente significativo para el conocimiento del obrar moral por estar decisivamente predeterminado por el ámbito de la → acción y decisión del ser humano. Según Freud, la amenazadora constricción de la existencia humana, la pérdida de una capacidad de decisión consciente hacen de la a. el fenómeno fundamental de la neurosis (→ enfermedad). Desde la perspectiva del anhelo libidinal inconsciente, la a. es el anverso del deseo no satisfecho. Es la forma y modo en que se expresan las tensiones no resueltas. Desde el punto de vista de la realidad se basa ante todo en la experiencia de peligros reales, como por ejemplo la amenaza de pérdida del amor (a. real). Un suceso precedente a esta situación de peligro será percibido en el futuro como señal de a., que advierte de la evitación de esta situación. En cualquier caso comporta una limitación de la libertad de movimientos interior o exterior del agente. La experiencia clínica impulsó al psicoanálisis a distinguir como tendencias fundamentales la a. a la proximidad de otras personas (a. esquizoide), de la pérdida de la proximidad

(a. depresiva), la a. al cambio y la modificación (a. compulsiva) de la a. a lo estable y permanente (a. histérica). De forma más o menos acusada, éstas constituyen el trasfondo inconsciente de la experiencia de todo el obrar humano. Sin embargo, pueden crecer de forma tan amenazadora que limiten considerablemente las expresiones vitales normales (→ amor, → trabajo, gozo y → placer). La responsabilidad moral sólo puede radicar entonces en oponerse a su reproducción mediante la → psicoterapia. De todos modos, ésta no tiene la posibilidad de liberar al hombre de la a., sino sólo de crear las condiciones para que éste pueda asumir de forma relativamente autónoma la a. En cierto sentido, la a. es, según Heidegger, una condición necesaria de la → capacidad de decisión humana, pues en ella se cobra conciencia de la irrevocabilidad e irrepetibilidad de toda acción temporal (→ é. existencialista). Si bien en la forma existencial cotidiana, que se agota en la procura de las cosas y las relaciones impersonales (Man), esta a. está oculta, se manifiesta en la elección existencial en la preocupación por la propia existencia en presencia de la muerte. *A.S.*

*Bibliografía*: S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Orbis, Barcelona, 1984; S. FREUD, «Inhibición, síntoma y angustia», en *Obras completas*, vol. VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974; *id.*, «L'angoixa», y «Angoixa i vida pulsional», en *Introducció a la psicoanàlisi*, II, Edicions 62, Barcelona, 1986; F. KAFKA, *El proceso*; J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1989²; J. FABEZBOUTONIER, *L'angoisse*, París, 1963; M. ECK, *L'homme et l'angoisse*, París, 1964; G. CONDRAU, *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia*, Gredos, Madrid, 1968; W. BITTER, *Angustia y pecado*, Sígueme, Salamanca, 1969; J. J. LÓPEZ IBOR, *La angustia vital*, Paz Montalvo, Madrid, 1969; F. FISCHER, *Theories of Anxiety*, Londres, 1970; CH. D. SPIELBERGER, ed., *Anxiety*, Londres, 1972; W. VON BAEYER-KATTE, *Angst*, Frankfurt, 1973; R. DENKER, *Angst und Agression*, Stuttgart, 1974; M. ORAISON, *El cristiano y la angustia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975; H. W. KROHNE, *Theorien zur Angst*, Stuttgart, 1976; P. DESGRAUPES, *Le mal du siècle*, París, 1977; F. RIEMANN, *Formas básicas de la angustia*, Herder, Barcelona, 1978; B. MARTIN, *Angustia y trastornos neuróticos*, Herder, Barcelona, 1978²; J. DESPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle*, París, 1979; H. VON STIENTENCRON, ed., *Angst und Gewalt*, Düsseldorf, 1979; M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, FCE, Madrid, 1980³; J. E. MEYER, *Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona, 1983; J. C. BENOIT, *Angustia psicótica y sistema parental*, Herder, Barcelona, 1984; A. LE GALL, *La ansiedad y la angustia*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1985; W. FROEHLICH, *Angustia*, Alhambra, Madrid, 1986; A. CAMUS, *La caída*, Alianza, Madrid, 1986²; J. LACAN, «La angustia», en *El Seminario*, vol. 10, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1988; J. DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 1989.

**anomalía** → norma.

**anomía** → sociedad.

**antiautoritaria, educación** → autoridad; educación.

**anticipación** → utopía.

**anticonceptivos** → natalidad, control de la.

**antipatía** → amor.

**antisemitismo** → discriminación.

**antropocéntrico, pensamiento.** El p. a. sitúa al → hombre (en griego: *anthropos*) en el centro de todas las cosas, en tanto que el punto de vista **biocéntrico** coloca en el centro a toda → vida (en griego: *bios*). En esta controversia suele olvidarse que los puntos de vista antropocéntrico y biocéntrico no son antagónicos, y que en su versión moderada estas dos teorías pueden coexistir perfectamente. El hombre puede —de acuerdo con el pensamiento biocén-

trico— participar de una serie de afinidades con otros seres de la naturaleza, y, al mismo tiempo, ocupar —tal y como postula la doctrina antropocéntrica— un lugar privilegiado en ella, ostentar, por así decirlo, el «trono de la creación». Por otra parte, tampoco se tiene en cuenta la diferencia que existe entre el planteamiento teórico y las conclusiones prácticas: mientras que en aquél lo que interesa es la cuestión de la preeminencia, éstas se refieren a las *prerrogativas*. Sólo el *antropocentrismo práctico*, y no el *teórico*, tiene alcance ético inmediato.

En el ámbito de la → protección de los animales y del medio ambiente, algunos pensadores afirman que buena parte de la responsabilidad por «la degradación y explotación» de la → naturaleza recae sobre la doctrina antropocéntrica, caracterizada por tener raíces → judías y → cristianas (hay quien habla incluso de las «desgraciadas consecuencias» de dichas raíces: Améry) y por haberse radicalizado en los tiempos modernos. Sin embargo, los razonamientos de este tipo operan de manera simplificadora, ya que, de un lado, en los problemas medioambientales de la actualidad entran en juego otros muchos factores, como por ejemplo la transformación (ocurrida en los inicios de la Edad Moderna) de pasiones inaceptables desde el punto de vista moral en intereses éticos neutrales y aun positivos; así, la codicia se convirtió en afán de lucro. Además, existen, en lo que respecta a la relación con la naturaleza, «herejes» tanto en las filas del cristianismo (san Francisco o A. Schweitzer) como en las de la Ilustración (Montaigne). Por otra parte, mediante una interpretación detallada de los textos bíblicos (Gén., 1-9, Job, 38-39 y Salmos 72 y 104) se aprecia su perspectiva antropocéntrica (a pesar de Prediger 3, 19), aunque también se descubre una actitud de respeto y cuidado hacia la naturaleza, considerada, al fin y al cabo, como creación divina.

El llamado *dominium terrae* («dominad la Tierra») aparece ligado a las formas de pensamiento imperialista del antiguo Oriente, según las cuales al dominador le correspondía, en calidad de representante divino, el cuidado de los pobres y los débiles.

Asimismo, debe modificarse la interpretación de la frase *cartesiana*, de dudosa reputación, acerca de los hombres «dueños y señores de la naturaleza». Para Descartes, es señor todo individuo versado en los principios de la naturaleza (que para él son la → medicina y la ingeniería) —empleados siempre en beneficio del hombre, por tanto *antropocentrismo humanitario*—, mientras que dueño es quien pueda sacarle partido a la naturaleza. Lo que quiere decir —en general durante el período de la Ilustración— que únicamente está permitido el simple usufructo y no un *antropocentrismo despótico*.

Los detractores del p. a. lo tildan de ser egoísmo de especie, tan despreciable como el racismo. Por su parte, lo que critican los detractores del biocentrismo es que pone en peligro logros culturales, en especial el → carácter individual del hombre. En un punto, al menos, es sostenible el razonamiento antropocéntrico, en tanto que la postura opuesta, representada por el *biocentrismo radical*, no lo es: si rechazamos la idea de superioridad de la raza humana no podremos exigirle al hombre lo que es a un mismo tiempo indispensable para una é. de la protección de los animales y del medio natural y ajeno a la naturaleza como tal, es decir, exigirle un comportamiento ético hacia las demás especies. En la medida en que sólo conocemos un animal moral, hay que decir con Kant, modelo del p. a. en los tiempos modernos, que el hombre es el único sujeto moral. Esta perspectiva *antropocéntrica moderada* o *fundamental* no implica de ninguna manera una postura *antropocéntrica radical*, según la cual el hombre, por ser el único a quien pueden o deben corresponder derechos morales, no tiene obligaciones «ha-

cia» sino «con respecto a» los animales (Kant).

Por propio interés del hombre (por motivos estéticos, pedagógicos y de recursos), mas no únicamente en su causa, merece ser protegida toda vida (*biocentrismo moderado*): según el nivel de organización, la protección será mayor o menor. Así, por ejemplo, los animales con capacidad de sufrimiento y dolor deben gozar de mayor protección que los que carecen de ella. Siguiendo esta pauta, al hombre le corresponde una protección aún mayor. La expresión «vida sagrada», empleada tan a menudo por el pensamiento biocéntrico, responde quizá a esta misma intención, aunque no deja de ser ambigua. Porque en la naturaleza la vida vive de vida; en virtud de la supervivencia, el hombre puede prescindir de los animales para alimentarse, pero no así de los vegetales. Por lo demás, el concepto de sagrado —al igual que el de venerable— no es aplicable más que a → Dios. Tras la superación del animismo por el monoteísmo le está vedada al hombre esta visión acerca de la vida en la naturaleza. *O.H.*

*Bibliografía*: MONTAIGNE, «Sobre la crueldad», en *Ensayos*; DESCARTES, *El discurso del método*, cap. 6; I. KANT, *Crítica del juicio*, 61-68; id., *Metafísica de las costumbres: Doctrina de la virtud*, 17; A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, Munich, 1960, en particular caps. XXI-XXII; J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Londres, 1970; C. AMÉRY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburgo, 1972; C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen, 1974; O. STECK, *Welt und Umwelt*, Stuttgart y otros, 1978; J. PASSMORE, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978. D. BIRNBACHER, ed., *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1980; K. M. MEYER-ABICH, *Wege zum Frieden mit der Natur*, Munich, 1984; F. RICKEN, «Antropozentrismus oder Biozentrismus?», en *Teología y Filosofía*, 62 (1987), 1-21; O. HÖFFE, *Die Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt, 1993, en particular cap. 12: *Animale morale*.

**antropología** → ser humano.

**apatía** → ética estoica.

**aprendizaje** → educación; recompensa y castigo.

**arbitrariedad** → libertad.

**argumentación** → fundamentación.

**arrepentimiento** → culpa.

**arrogancia** → honor.

**arte** → juego.

**ascesis** → renuncia.

**asocial** → socialización.

**aspiración.** A. significa orientar la acción hacia un → fin, perseguido con las propias fuerzas y no por compulsión exterior, sino por propia iniciativa. Se denomina a. a toda actividad espontánea y final. Esto no presupone meramente una conducta orientada a metas o finalista —que se encuentra ya en muchos organismos—, sino también una representación del fin, su afirmación y prosecución activa con los medios disponibles. La a. no es una actividad natural, sino reflexiva, consciente y deliberada, que por ello puede imputarse al sujeto; por eso, supone una → responsabilidad: en esta medida, la a. no es una categoría filosófico-natural sino ética. Designa una forma de movimiento específicamente humana (el «puesto del hombre en el cosmos»: M. Scheler) y, al mismo tiempo, la relación del hombre con la naturaleza, la participación en los fenómenos básicos del movimiento.

En una é. que parte de la a. como fundamento de la actividad humana, y en una é. tendencial (Aristóteles) un obrar se considera moralmente bueno si no está motivado por afectos y → pasiones, y si los me-

dios aplicados no se dejan al albur y a la improvisación del momento (a. no moral), sino que, gracias a una educación moral, el individuo tiende espontáneamente a fines virtuosos y los persigue de forma reflexiva (a. moral).

Además de esta distinción entre a. moral y no moral, desde Aristóteles se distingue entre *praxis* y *poiesis*. La poiesis es una actividad que tiende a realizar una obra, objeto, o que intenta modificar un estado de cosas, y que es buena en razón de otra cosa distinta al objeto de la acción productora. El resultado es bueno por su utilidad práctica o por el reconocimiento que procura a su autor. Por el contrario, la praxis designa una a. que tiene su fin en sí misma, por tanto contrapuesta a las posesiones y poder, pues no quiere aumentar la riqueza e influencia, sino ser justa.

Si el concepto de bien supremo es, entre los fines, el que persigue la a. en cuanto tal, se formula así el principio de la a.: la noción de un fin más allá del cual no puede pensarse fin otro, el concepto de → felicidad (en el sentido de la autarquía). Como todo hacer-crear (en el sentido de la *poiesis*) se despliega no por sí, sino con vistas a otra cosa, a pesar de la necesidad de las actividades políticas, en última instancia la vida humana sólo puede pensarse realizada-feliz (*glücklich-gelungen*) sobre la base de la praxis moral.

El pensamiento moderno ha puesto en cuestión el concepto de a. como concepto fundamental de la praxis humana, radicalizando, por una parte, la responsabilidad humana en la acción cuyos fines se basan en la razón práctica autónoma (→ libertad: Kant), y limitando, por otra parte, la responsabilidad en razón de las → determinaciones preconscientes que actúan bajo las a. humanas (pulsiones: Freud).

*O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *El alma*, libro III, caps. 9-11; *id.*, *Ética a Nicómaco*, I, 1 y 4, III, 1-6, VI, 1, 4-5, 7-10; B. SPINOZA, *Ética*, 3.ª parte, Orbis, Barcelona, 1984; J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, pp. 5-7; M. DE BIRAN, *L'effort*; M. BLONDEL, *L'action*; H. BERGSON, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985²; J. MALIK, «Der Begriff des strebens bei Thomas von Aquin», *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1962), pp. 34-66; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984², cap. 11.

**ataraxia** → ética epicúrea; ética estoica.

**ateísmo** → Dios.

**autarquía** → felicidad.

**autoconservación** → vida; suicidio.

**autodeterminación** → libertad.

**autodominio** → templanza.

**autoidentidad** → persona.

**automutilación** → cuerpo.

**autonomía** → libertad.

**autoridad.** Se designa así la superioridad natural o adquirida de personas o instituciones, que esperan un reconocimiento de su superioridad y la sumisión a sus ordenaciones (*obediencia*). En la → socialización, el individuo en formación experimenta una superioridad estructural de las personas educadoras, por el hecho de que no puede asumir aún por sí mismo determinadas funciones para asegurar la satisfacción de sus necesidades y, por tanto, no puede interactuar con éstas en pie de igualdad. Cuando la praxis educativa se orienta a la evitación de peligros reales para el niño y a las posibilidades reales de satisfacción de las necesidades, justifica una a. natural, que puede exigir con razón obediencia; pero se pervierte en educación autoritaria o *antiautoritaria* cuando pone en este lugar la propia fuerza o la indiferencia y el capricho. En la vida socio-política, la a. es legítima cuando el indivi-

duo puede participar con sus propias decisiones en ella (reconocimiento formal o autorización → democracia) y encuentra satisfechas en ella sus necesidades esenciales (reconocimiento material). La autoridad legítima y la prudencia se condicionan mutuamente. Las instituciones se vuelven autoritarias cuando separan más o menos la pretensión de dominación del acuerdo de todos (jerarquización del poder) y no tienen en cuenta sus necesidades (→ alienación). Por el contrario, la reacción antiautoritaria subraya abstractamente la libertad del individuo contra toda vinculación social (anarquía). Ambas posiciones excluyen el obrar moral, una por la ausencia de autodeterminación del individuo, y la otra por la no observancia del pacto y las → costumbres sociales. *A.S.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 14-20, Alianza, Madrid, 1989; G. RENSI, *La filosofia dell Autorit*, Palermo, 1920; H. D. LASSWELL y C. KAPLAN, *Power and Society*, Londres, 1952; M. S. C. SULLIVAN, *Concept of Authority in Contemporary Educational Theory*, Washington, 1952; L. BRYSON, L. FINKELSTEIN, R. M. MACIVER y R. MCKEON, eds., *Freedom and Authority in Our Time*, Nueva York, 1953; L. JANSSENS, *Droits personnels et autorité*, Lovaina/París, 1954; C. J. FRIEDRICH, *Authority*, Cambridge, Mass., 1958; T. ADORNO *et al.*, *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965; T. ESCHENBURG, *Über Autorität*, Frankfurt, 1965; B. RUSSELL, *Autoridad e Individuo*, FCE, México, 1967; P. SECRETAN, *Autorité, pouvoir, puissance*, Lausana, 1969; G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, París, 1969; H. MARCUSE, «Studie über Autorität und Familie», en *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1970[4]; M. MARSAL, *La autoridad*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar, 1971; H. D. LASSWELL, *La política como reparto de influencia*, Aguilar, Madrid, 1974; K. HÖRMANN, A. LAUN y G. VIRT, eds., *Verantwortung und Gehorsam, Aspekte d. heutigen Autorität*, Innsbruck/Viena/Munich, 1978; J. M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad*, Herder, Barcelona, 1989[2]; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984[2]; H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1987[2]; R. SENNETT, *La autoridad*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.

**autorización** → deóntica, lógica.

**autorrealización** → sentido.

**axiología** → valor.

**ayuda a morir** → ética médica.

# B

**behaviorismo** → castigo (y pena); recompensa y castigo.

**beneficencia** → amor.

**benevolencia** (gr. *eunoia*; lat. *benevolentia*; al. *Wohlwollen*; it. *benevolence*). Según la definición clásica de Aristóteles, la b. designa una actitud para con los demás determinada por la procura de su → bien, del bien por el bien para con los demás. Como acto moral (→ virtud) que no se interroga sobre la intensidad de la inclinación, la b. se limita al ámbito de la → amistad. Con la → justicia, que da a cada cual lo suyo, y que se refiere a las relaciones en el ámbito público, la b. se considera la actitud moral por excelencia en las relaciones intersubjetivas. El concepto clásico de b. se refiere al justo medio entre el egocentrismo egoísta (→ interés propio) y el heterocentrismo altruista. Este término designa una relación con los demás en la cual no tengo en cuenta más que su interés, hasta sacrificar el mío propio. Sin tener conciencia de ello, el altruista obedece a pesar de todo a su → interés propio, aparentemente negado, al buscar inconscientemente situar al otro en una relación de dependencia con respecto a él. Para la → é. cristiana, que se orienta según la parábola del buen samaritano, el problema de la b. entra en la exigencia del amor universal al prójimo, e incluye la → solidaridad y la compasión.

La crítica de Hobbes se distancia de esta b. universal y ve en el interés propio el fundamento de toda moral. La b. no es así más que una forma de aumentar el poder y la felicidad propios ante los demás. La filosofía moral inglesa, en la tradición del → utilitarismo, intenta demostrar por su parte que la actitud de b., como fuente de placer y bienestar, coincide con el interés de cada cual; esta es la razón por la que debe ser practicada por todos. Este altruismo interesado muestra al menos que no hay que confundir la b. con la debilidad con respecto a los demás, y que presupone una personalidad autónoma, capaz de defender sus intereses legítimos.

El nivel inferior de b. comienza con la actitud espontánea de la simpatía, pero que no se basa más que en un conocimiento superficial de los demás. La b. que consiste en sentir uno mismo pena ante la contemplación del sufrimiento —físico y moral— ajeno, se denomina *compasión*, conmiseración o piedad. La b. en sentido fuerte es una actividad caritativa (→ amor) consistente en acudir en ayuda de los necesitados, que Kant cita como ejemplo del → imperativo categórico. Cuando nos mostramos felices de un acto de bondad en favor nuestro, nuestra b. se expresa en la *gratitud*. La b. en favor de un grupo, de una clase, de los oprimidos o del conjunto de la humanidad se denomina → solidaridad. La ofensa, el atropello de los propios derechos, la maldad y el crimen hacen imposible una relación de b. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII y IX, 5; T. HOBBES, *Leviatán*, Alian-

za, Madrid, 1989, cap. I, 10; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Barcelona, 1985, 2 vols.; M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943; A. CAMUS, *La Peste*, Edhasa, Barcelona, 1990[3]; A. MACINTYRE, «Egoism and Altruism», en *The Encyclopedia of Philosophy*, II, pp. 462-466; T. NAGEL, *The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970; F. HUTCHESON, *Illustrations on the Moral Sense*, Cambridge, Mass./Londres, 1971; R. B. BRANDT, «The Psychology of Benevolence and its Implications for Philosophy», *The Journal of Philosophy*, 73 (1976).

**bien, bueno.** B. es uno de los conceptos centrales de la metafísica y de la → filosofía práctica; sin embargo, su significado no es unívoco. En la tradición filosófica puede distinguirse entre una significación absoluta y una significación relativa de b. Por una parte, se entiende lo b. como cualidad de un objeto, condición, acontecimiento, acción o expresión que son lo que deben ser en virtud de su intrínseca naturaleza; un ser es bueno en la medida en que es lo que puede ser. Ente se entiende así como ente-hacia, y su ser bueno significa la realización de la posibilidad inscrita en él, su perfección.

En sentido relativo, se denomina bueno a aquello que es bueno para o por otra cosa: con ello se designa la idoneidad funcional de útiles, órganos, animales y hombres para un determinado → fin.

En el marco de una metafísica esencialista, que interpreta el ser como totalidad ordenada (→ orden), estructurada, sistemática y teleológica, el concepto de b. —como perfección y plenitud— lleva a elaborar un sistema de cosas buenas en sí (*omne ens est bonum*) tanto intrínsecas como funcionales, que se deduce y fundamenta en un → bien supremo (*summum bonum*) al cual debe cada ente su bondad en la medida de su participación en él. Ser significa ser bueno, y todo ente es y es bueno en la medida en que corresponde a su noción esencial previa; y esta noción esencial se funda en un principio último, que otorga a cada ser su valor posicional en el todo. La filosofía cristiana ha recuperado esta noción de b.: el fundamento de todos los bienes, el principio de todo ser y de todo conocer ha sido identificado con el concepto de → Dios personal (san Agustín, santo Tomás).

La referencia a un b. relativo significa aun otra cosa, a saber, que lo b. es bueno para alguien, es aquello a que aspira un sujeto por sí o por su provecho para otro, algo que desea, quiere o ama. Lo b. en esta acepción deviene el principio de la é. y la política. La filosofía práctica fundada por Aristóteles se ocupa del bien humano (*anthropinon agathon*) como de la justificación última del querer y el obrar humanos, y sólo él es querido por sí, estando todo lo demás a él subordinado: el b., como fin y principio absoluto de la ordenación jerárquica de los bienes relativos, el b. como aquello mediante lo cual y en lo cual el hombre alcanza su plenitud, y por tanto deviene plenamente él mismo (es decir, la eudaimonia, la → felicidad *qua* autarquía). La respuesta aristotélica a la cuestión de saber en qué consiste existencialmente esta realización de su b. es ambivalente: la vida consumada de hombres libres e iguales en la polis, determinada por la orientación práctica de las diferentes → virtudes, y (¿o?) la actualidad del pensamiento puro separada de toda potencialidad, revertido sobre sí mismo y concebido como perfecta felicidad. La determinación formal pura del b. como último anhelo, y también la íntima vinculación (cuando no identificación) con el concepto de felicidad fue denominador común de la é. de la → aspiración tanto de los antiguos como de los medievales (lo controvertido fue su cualificación material: gozo, → virtud, saber, comunidad con Dios, etc.). En la tradición platónico-aristotélica, la ontología es la base de la determinación misma del b. práctico. El b. humano, como fin de la intención voluntaria, se inserta en un mar-

co cosmológico. El único fin susceptible de satisfacer el deseo de ser humano es igualmente el término objetivo de su naturaleza, reconocible en sus tendencias y sus capacidades naturales.

El discurso moderno sobre el b. está depurado de toda interpretación teleológico-objetiva del ser: se interpreta el ser como un sistema de hechos sujetos a la ley que rige los procesos espaciotemporales. Se priva así al mundo de toda inteligibilidad teórica y de todo valor teleonómico práctico propio. El b. no es definible más que por referencia a un sujeto que califica de agradables, funcionales, útiles o moralmente buenos a los objetos, las situaciones, disposiciones, acciones, y ello por relación a sus sentimientos de placer, a sus deseos y voluntades. El b. no es, pues, ya un predicado que describe las cualidades objetivas de una cosa, sino un concepto relacional en el que se expresa la actitud valorativa de un sujeto con respecto a esta cosa. Como el deseo humano está además primariamente arraigado en su estructura de necesidades, el b. (extramoral) se sitúa a menudo en los bienes que sirven para satisfacer sus → necesidades. Y como los deseos humanos están sometidos a mediaciones sociales y a variaciones históricas, el b. es relativo a las personas, las épocas y lugares (Hobbes, *De homine*, 11,4). El b. moral se interpreta entonces generalmente de forma funcional como reconocimiento de y sumisión a aquellas normas que sirven a la satisfacción de las necesidades individuales (egoísmo ético, → interés propio), o a una comunidad de acción (universalismo ético: p. ej., → utilitarismo).

Diversas teorías han intentado escapar a las consecuencias de este punto de partida, que relativiza radicalmente el b., degrada la → moralidad en una simple racionalidad de fines, mostrando en el b. una dimensión de verdad, y demostrando el valor intrínseco de la moralidad. 1) Algunos autores han interpretado el b. reconocido y exigido en el juicio moral como expresión de sentimientos humanos generales y no individuales, irreductibles a las exigencias que sólo tienden a la autoconservación o autoafirmación (Butler, Hume). 2) Otros entienden el b. común, reconocido y exigido en los juicios de valor y obligación como el término objetivo y metaempírico de una modalidad específica de conocimiento práctico (filosofía del *moral sense* de Shaftesbury, Hutchenson, → sentimiento, sentido del valor de la → é. de los valores de Scheler y Hartmann). 3) Para otros aun, el fenómeno del respeto ilimitado ante una acción que en la prosecución de una ley moral categórica repudia todo cálculo de felicidad, puede interpretarse como reflejo emocional de una razón práctica (Kant) que se pone a sí misma como fin último y se reconoce a sí misma como única cosa incondicionalmente buena. *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Las leyes*, VI; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4-6, y VIII, 2-5; CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*; *id.*, *Los oficios*, II, 3; ALBERTO MAGNO, *De bono*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985[11], I q. 5, I-II q. I, II-II q. 145; *id.*, *Suma contra gentiles*, III; T. HOBBES, *De homine*; *id.*, *Leviatán*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990[9]; *id.*, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984[3]; H. RASHDALL, *Theory of Good and Evil*, Oxford, 1924; W. MONOD, *Le problème du Bien*, París, 1934, 3 vols.; V. SOLOVIEV, *La justification du Bien*, París, 1939; A. C. EWING, *The Definition of Good*, Nueva York/Londres, 1947; R. GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und das Sammlung*, Maguncia, 1952 (cf. *Obras de Romano Guardini*, Cristiandad, Madrid, 1981, 3 vols.); F. E. SPARSHOTT, *An Enquiry into Goodness and Related Concepts*, Chicago, 1958; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, UNAM, 1959; B. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, Londres, 1961; H. KUHN, *Das Sein und das Gute*, Munich, 1962; G. H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963; J. B. LOTZ, *Le jugement et l'ätre*, París, 1965; W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, 1973; J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid, 1974; P. RIBES MONTANÉ, *Verdad*

*y bien en el filosofar de Alberto Magno*, Balmes, Barcelona, 1974; H. G. GADAMER, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978; R. B. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, 1979; J. CLOTET MARTÍ, *La indefinibilidad de «Bueno» en G. E. Moore*, Barcelona, 1981; F. ALBERONI, *Las razones del bien y del mal*, Gedisa, Barcelona, 1983; H. RENER, *Bueno y malo*, Encuentro, Madrid, 1985; A. DOMÈNECH, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1990.

**bien común.** El b. c. es un principio fundamental de la é. social en el ámbito de la → sociedad civil y del → Estado. En tanto que principio de → decisión en el marco general de la realización de la → justicia, el b. c. debe servir indirectamente para la satisfacción de las aspiraciones y → necesidades de los miembros individuales de la sociedad.

En tanto el → orden público fue considerado como razonable, las → necesidades privadas y colectivas de bienes materiales y la búsqueda de la → felicidad individual fueron sometidas al control de la razón (Platón, Aristóteles). En estas condiciones, todas las normas é. individuales y sociales deducían su → valor del b. c., ente dido como bien supremo de la comunidad (*bonum commune*: santo Tomás), subordinándose a él como a la más alta meta del obrar. El b. c. correspondió así a un interés superior, racional y divino.

Como imperativo → moral de la política, el b. c. exige tanto la distinción entre *intereses públicos* y privados como su mediación. El interés general no es la suma de intereses particulares, sino el equilibrio jurídico y político entre los intereses de los individuos y de los grupos sociales, un equilibrio que, en las decisiones estatales, garantiza unas condiciones sociales justas y estables. El b. c. es el criterio general del equilibrio del interés público, sin definir empero concretamente sus contenidos: el equilibrio de intereses tiene que ser legitimable racionalmente y crear las condiciones de una → vida humana digna.

Cuando las → virtudes personales están ligadas fundamentalmente al → bien público sobre la base de «principios prácticos innatos» (necesidad de felicidad, rechazo de la desgracia: J. Locke), el b. c. es a la vez la realización y la mediación de los intereses público y privado, y la satisfacción de las necesidades el conjunto de la sociedad (A. Smith) no resuelve más que aparentemente el → conflicto entre el b. c. y el bienestar individual. El dilema tampoco se resuelve por el principio formal de la mayor felicidad para el mayor número (J. Bentham, → utilitarismo): por una parte, no se especifican las necesidades individuales, y las hipótesis relativas a éstas son arbitrarias, pues no es posible establecer un cálculo de felicidad de validez universal; por otra parte, la felicidad privada no puede ser objeto de una planificación central. El orden público, orientado hacia el interés privado, deviene ambiguo. Carente de un principio de equilibrio, el b. c. dependerá ya sea del principio liberal de la concurrencia aplicado hasta el extremo (→ é. de la economía), ya de la planificación estatal (J. S. Mill).

Pero esta última no consigue unir el b. c. y el bienestar privado ni sobre la base liberal de la libre empresa y el libre consumo, ni sobre la base exclusiva del poder estatal. Para valer como criterio de b. c., la planificación estatal debe poder legitimarse: la mediación del interés privado y del interés público debe justificarse razonablemente como equilibrio de intereses. El b. c. no puede confiarse, pues, ni a un grupo de expertos (tecnócratas), ni a una mayoría o a un partido político. El equilibrio razonable de intereses depende del procedimiento democrático de la regulación de conflictos. La legitimidad del b. c. exige, además de procesos cooperativos, establecidos constitucionalmente, y del arbitraje de intereses concurrentes, decisiones sobre los → fines sociales concurrentes (elección de sociedad) correspondientes a intereses

determinados. El b. c. y el interés público dependen en última instancia de la buena → voluntad razonable y de la competencia moral (→ educación) de los responsables de las decisiones públicas. Estas son necesarias para posibilitar el b. c., junto con los mecanismos de decisión democrática: como máxima realización individual posible, como minimización de los conflictos sociales y reparto justo de los beneficios y cargas económicos y culturales. En cuanto formas de ejecución del b. c., las decisiones públicas racionales aumentan no sólo las oportunidades de su realización, sino también las oportunidades de asunción y aplicación de este tipo de decisiones por parte de los interesados. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *La República*, I y V; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985[4], I, V, VIII; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, II, q. 96,2 y II, II, q. 31,3; J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Madrid, 1987, I, cap. 3, II, 20, 22; A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar, 1988, IV: J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; J. S. MILL, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1990[7], cap. IV; J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948; C. FRIEDRICH, ed., *The Public Interest*, Nueva York, 1962; J. MADIRAN, *Le principe de la totalité*, París, 1963; R. E. FLATHMAN, *The Public Interest*, Londres, 1966; C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966; E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El bien común y la moral política*, Herder, Barcelona, 1970; W. J. MEYER, *Public Good and Political Authority*, Londres, 1975; J. M. W. LOEHR y T. SANDLER, eds., *Public Goods and Public Policy*, Londres, 1978; M. FRIEDRICH, *Gleichgewicht der politischen Willensbildung*, Erlangen/Nuremberg, 1979; J. M. BUCHANAN, *El cálculo del consenso*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980; *id.*, *Economía y política* (*Escritos seleccionados*), Universidad de Valencia, 1987; *id.*, *La razón de las normas. Política económica constitucional*, Unión, Madrid, 1987; S. GINER y V. CAMPS, *L'interès comú*, Fundació Caixa de Barcelona, Barcelona, 1990.

**bien supremo** (*summum bonum*, *finis ultimus*). En filosofía se habla de b. s. en el doble contexto de la metafísica y la → filosofía práctica. En el marco de la concepción platónica de la idea de → bien como fundamento último del ser y del conocer, el neoplatonismo y el cristianismo identificaron este principio con → Dios. Dios es el «b. s. original» (Kant) en el sentido de que en Dios se reúnen la perfección absoluta del ser (autoposesión absoluta de existencia, omnipotencia, omnisciencia, beatitud, bondad) y están dados de antemano el fundamento último de la existencia y el valor de todos los seres contingentes de acuerdo con su participación en este ser y bien absoluto.

En el sentido de la filosofía práctica, se utiliza este término como concepto reflexivo que debe interpretar y regir teleológicamente el conjunto de la acción. B. s. significa entonces tanto como el → fin último de nuestro esfuerzo y voluntad, en el que encuentra su realización la praxis humana. Las dificultades que presenta la reconstrucción de esta determinación formal, introducida por Platón, elaborada por Aristóteles y recuperada por toda la tradición posterior, remiten a diferenciaciones fundamentales en la estructura de la → aspiración humana: 1. Distinción según el esquema medios-fines: queremos algo con vistas a otra cosa; queremos algo en parte por sí mismo y en parte con vistas a otra cosa; queremos algo únicamente por sí mismo. Según estas distinciones, el b. s. es aquello que no es querido más que por sí mismo y en razón de lo que por sí vale; el b. s. es el bien último (*finis ultimus*); 2. Distinción según el esquema parte-todo: el objeto de nuestro esfuerzo es un fin que se compone de varios bienes, acciones, etc. El b. s. es el bien consumado (*bonum consumatum*; en ing.: *inclusive end*); 3. Distinción según un esquema jerárquico: entre los diversos objetos a que aspiramos, preferimos unos a otros. El b. s. ha de entenderse como el bien más elevado (*bonum*

*supremum*; en ing.: *dominant end*). Los sentidos 1. y 3. están a menudo imbricados en las teorías axiológicas y de los bienes que suponen una pluralidad de → valores en una estructura jerárquica y un orden sistemático funcional.

Las éticas teleológicas que fundamentan funcionalmente la moralidad y sus principios, con vistas a la búsqueda de un bien extramoral, suelen situar el b. s. en un estado de perfección de la vida humana (generalmente denominado → felicidad) que se significa distintivamente en consideración a los medios preferidos para alcanzarlo o a alguna cualidad sustantiva: como *voluptas* o → placer (Epicuro, Bentham, etc.), *scientia* o actualización beatífica del pensamiento puro (Aristóteles, peripatéticos: → é. de la ciencia), grandeza y gloria (Maquiavelo, Nietzsche), como comunidad con la divinidad (Platón, → é. cristiana), progreso continuado de la satisfacción de las → necesidades (Hobbes), etc. Para Kant, cuya é. deontológica ha subrayado el carácter obligatorio de la moralidad (→ imperativo categórico, → moralidad), la → virtud es el sumo bien de la voluntad racional (*bonum supremum*), la → felicidad es el fin a que aspira naturalmente todo ser deseante, y el b. s. (*bonum consumatum*) la congruencia de la virtud y la felicidad en una persona y en el mundo. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *La República*, VI, 504-509; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985[4], X; *id.*, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, II; CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*; T. HOBBES, *De Homine*; I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1986[3]; L. ROBIN, *La moral antigua*, Argos, Buenos Aires, 1947; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, UNAM, 1959, cap. VI; G. H. VON WRIGHT, *The varieties of Goodness*, Londres, 1963; B. HÄRING, *Le Bien et le sacré*, París, 1963; H. KUHN, *Der Weg vom Bewusstsein zum Sein*, Stuttgart, 1981; cf. también la bibliografía de «Bien».

**bienestar, economía del** → decisión, teoría de la.

**bienestar, Estado del** → Estado.

**bioética.** La b. (del gr. *bios*, vida) se interesa por las cuestiones morales relativas al nacimiento, la → vida y la muerte, en particular con respecto a los recientes desarrollos y posibilidades de la investigación biológico-médica y la terapia. Investiga entre otras cosas la problemática moral del → aborto, la esterilización y el control de la natalidad, la → manipulación (genética), la ayuda a morir/eutanasia y los experimentos humanos (→ é. médica), así como la → protección de los animales.

*O.H.*

*Bibliografía*: P. CHAUCHARD, *Biología y moral*, Ediciones Fax, Madrid, 1964; *id.*, *El hombre normal*, Razón y Fe, Madrid, 1964; P. RAMSEY, *Fabricated Man*, New Haven/Londres, 1970; J. CORTINES TORRES, *Índice bibliográfico de Bioética*, Organismos oficiales de la administración, 1971; B. HÄRING, *Ethics of Manipulation, Issues in Medicine, Behavior Control and Genetics*, Nueva York, 1975; T. A. SHANNON, ed., *Bioethics*, Nueva York, 1976; L. WALTERS KAHN, *Bibliography of Bioethics*, Detroit/Nueva York, 1977 ss.; T. L. BEAUCHAMP y L. WALTERS, *Contemporary issues in Bioethics*, Belmont (California), 1978; B. RIBES, *Biología y ética. Reflexiones sobre un coloquio de la Unesco*, París, 1978; G. FRANGNIÄRE, *L'homme et la vie. Biologie contemporaine et éthique*, París, 1978; W. T. REICH, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York/Londres, 1978, 4 vols.; A. MENDEL, *Les manipulations génétiques*, París, 1980; M. MARZOUKI, *L'arrache corps. L'expérimentation sur l'homme*, París, 1980; O. HÖFFE, *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt, 1981, III; AA.VV., *Ética y Biología*, *Anales de Moral Social y Económica*, vol. LIII, Centro de estudios sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1981; G. H. KIEFFER, *Bioética*, Alhambra, Madrid, 1983; N. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *La manipulación genética*, Católica, Madrid, 1984; M. VIDAL, «La Bioética», *Revista de Occidente* (Madrid, 1985); *id.*, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989; T. L.

BEAUCHAMP y J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, 1985[3]; AA.VV., *Biología, desarrollo científico y ética*, Fundación Valenciana de Estudios Avanzados, Valencia, 1986; Institut Borja de Bioètica, *Aspectos éticos del progreso biomédico*, Sant Cugat del Vallès (Barcelona), 1987; *Lecciones de Bioética*, Universidad de Valladolid, 1987; H. MOHR, *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Darmstadt, 1987; R. MARTÍN MATEU, *Bioética y derecho*, Ariel, Barcelona, 1987; J. GAFO FERNÁNDEZ, ed., *Fundamentación de la bioética y manipulación genética. Dilemas éticos de la medicina actual*, 2, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1988; A. C. VARGA, *Bioética, principales problemas*, Colombia, 1988; D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1989; revistas: *The Hasting Center Report*, 1970 ss.; *The Kennedy Institute Quarterly Report*, 1975 ss.; «La bioéthique en panne?», en *Esprit*, 156 (1989); colección especializada: «Cahiers de Bioéthique», Québec, 1979, Laval, 1981 ss.

**biologismo** (del gr. *bios*, vida). Es una → ideología, que considera las condiciones naturales y orgánicas de la → vida, de su desarrollo (→ é. evolucionista) y conservación como la base de toda la realidad física y espiritual del → hombre y de la → sociedad. El b. deriva de las condiciones biológicas de la vida y de las → necesidades humanas, de sus disposiciones hereditarias y condiciones ambientales, tanto las → normas del obrar como los principios del conocer. En calidad de → cosmovisión, el b. sirvió al nacionalsocialismo como garantía pseudocientífica del racismo (→ discriminación). *M.W.*

*Bibliografía*: E. CALLOT, *Philosophie biologique*, París, 1957; L. V. BERTALANFFY, *Les problèmes de la vie*, París, 1961; J. ROSTAND, *Biologie et humanisme*, Lagny sur Marne, 1964; *id.*, *Introducción a la historia de la biología*; *id.*, *El hombre*, Alianza, Madrid, 1985[8]; I. T. FROLOV, *Dialectique et éthique en biologie*, Moscú, 1979; P. P. GRASSÉ, *L'homme en accusation, De la biologie à la politique*, París, 1981; *id.*, *Evolución de lo viviente*, Hermann Blume, Madrid, 1984[2]; J. RUFFIÉ, *De la biología a la cultura*, Muchnik, Barcelona, 1982; C. J. CELA CONDE, *De genes, dioses y tiranos*, Alianza, Madrid, 1985.

# C

**cálculo hedónico** → utilitarismo.

**calidad de vida.** Se entiende por calidad de vida (c. de v.) las condiciones normativas y materiales necesarias para la configuración de una → vida humana. Esta idea tiene su origen en la economía del bienestar (teoría de la → decisión). Además de su significación económica, esta idea tiene también una significación ecológica, sociopolítica y ética. La idea de c. de v. se basa en la suposición de que el crecimiento económico no es ni la medida ni el único medio de humanización de la vida. El crecimiento debe ser en sí mismo un factor de la c. de v. Los límites ecológicos del crecimiento (problemas de materias primas, polución, ascenso demográfico) han suscitado investigaciones al objeto de definir los datos básicos y los valores límite del mundo vital humano, y de estimar la carga imponible a la → naturaleza. La dificultad de encontrar criterios cuantificables para estos datos ha llevado a plantear el problema normativo de la c. de v.: su dependencia de los fines y decisiones sociopolíticos. La satisfacción de las necesidades fundamentales, la liberación de la penuria y la → angustia y el fomento de la responsabilidad individual y de la autodeterminación ocupan, en cuanto metas sociopolíticas, una posición central en la definición del nivel de vida y de la seguridad social. La formación democrática de una opinión sobre la c. de v. y la participación en su realización deben ser ellas mismas elemento constitutivo de la c. de v.

La c. de v. se compone de elementos diferenciados: de condiciones materiales de la vida humana y de normas morales de realización individual. La satisfacción de las necesidades y el procedimiento democrático no pueden servir de contenidos y criterios de la concepción de la vida individual, los valores y los fines. La c. de v. es un imperativo social dotado de significación ética: define las → normas fundamentales de la vida social a las cuales puede remitir cada cual las normas de su acción. La realización de las normas individuales debe encontrar apoyo en las normas sociales, pero no su contenido. En la jerarquía de los valores sociales, en el sentido del → bien común, la c. de v. establece el postulado de que el orden de los bienes reales disponibles debe ponerse al servicio del orden social y humano, y no a la inversa. *W.V.*

*Bibliografía:* N. M. BRADBURN y D. CAPLOVIZ, *Reports on Happiness*, Chicago, 1965; B. DE JOUVENEL, *Arcadie*, París, 1968; *id.*, *La civilización de la potencia*, Magisterio Español, Madrid, 1979; P. ANTOINE y A. JEANNIRE, *Espace mobile et temps incertains*, París, 1970; E. BONNEFOUS, *L'homme ou la nature*, París, 1970; *id.*, *El mundo superpoblado*, Labor, Barcelona, 1973; G. FRIEDMANN *et al.*, *¿Sociedad de consumo o civilización del bienestar? El confort en cuestión*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1971; J. DORST, C. DURABLE y P. GARDENT, *La nature, problème politique*, París, 1971; P. y A. EHRILICH, *Population, ressources, environnement*, París, 1972; *Quality of Life*, 3 vols., First National Congress on the

Quality of Life, Acton, Mass., 1974/1975; J. RUNYON, *Quality of Work Life*, Hull, 1975; T. F. BIDERMAN y T. F. DRURY, eds., *Measuring the Quality of Social Reporting*, Nueva York, 1976; H. YOSHII, *The International Comparative Beliefs Study: Perceptions of Environmental Quality*, Tokio, 1976; CH. LEFEVRE, ed., *Qualité de vie, vie de qualité*, Toulouse, 1977; M. CALDWELL *et al.*, *Socialismo y medio ambiente*, Gustavo Gili, Barcelona, 1977; W. T. REICH, «Quality of Life», en *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, 1978, vol. 2, pp. 829-840; J. A. PASSMORE, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978; UNESCO, *Indicateurs de la qualité de l'environnement et de la qualité de la vie*, París, 1979; *Encuesta sobre la calidad de vida en España*, Dirección General del Medio Ambiente, Madrid, 1979; J. GARCÍA DURÁN DE LARA y P. PUIG BASTARD, *La calidad de vida en España. Hacia un estudio de indicadores sociales*, Moneda y Crédito S.A., Madrid, 1980; B. MORIA GONZÁLEZ DEL VALLE, *Repertorio de publicaciones periódicas sobre medio ambiente*, Cuadernos de Bibliografía, 1981; D. GRACIA GUILLÉN, *Ética de la calidad de vida*, Fundación Santa María, Madrid, 1984; F. J. SÁDABA GARAY, *Saber vivir*, Libertarias, Madrid, 1984[4]; A. SEN, *The standard of Living*, Cambridge University Press, 1987.

**cambio moral** → moral y costumbres; relativismo.

**cambio normativo** → relativismo.

**capitalismo** → ética de la economía.

**carácter** → virtud.

**castidad** → sexualidad.

**castigo (y pena).** El c. es, en sentido muy general, un mal que alguien inflige intencionadamente a otra persona por haber cometido ésta una → acción reprensible. El c. como institución jurídica (derecho penal) se aplica por las personas legitimadas para ello (jueces) a los autores de una transgresión premeditada de las normas legales, para el mantenimiento del orden jurídico, y consiste en la imposición de una consecuencia generalmente desagradable o penosa (multa en dinero, restricción de libertad, etc.). El c. se distingue de la → manipulación (condicionamiento, propaganda) así como de la prevención de las personas con tendencias asociales, por el hecho de que sus criterios (actos punibles y tipo de pena) son públicamente conocidos y de que el c. sucede a una transgresión, con lo que se deja a criterio del → individuo la elección entre la obediencia y el riesgo del c. El c. vincula el control social con la → libertad individual. Una fundamentación éticamente aceptable del c. no puede considerar suficiente por sí solo ninguno de los tres principios dominantes en las teorías actuales del c. —disuasión, retribución y enmienda—, sino que debe buscar su conexión en una concepción global diferenciada.

1. La teoría de la disuasión —desarrollada por Hobbes, Beccaria, Bentham, Schopenhauer, A. von Feuerbach y por el → utilitarismo moderno— asigna al c. una finalidad de protección del interés general: la amenaza de c. debe disuadir a los potenciales transgresores de la ley y motivarles a cumplir ésta, con lo que disminuye la frecuencia de los delitos y se pongan bajo custodia pública los bienes jurídicos como la → vida, la salud, la libertad de acción, el → honor, etc. En muchos ámbitos, el efecto disuasor parece relativamente importante (fraude fiscal, fraude contra el seguro, conducción en estado de embriaguez, asesinato deliberado, etc.), pero es insignificante en otros. Por esta razón, la institución del c. no podría justificarse por el solo argumento de la disuasión.

2. La teoría de la retribución como teoría general del c. (Kant, Hegel) no intenta justificar esta reacción natural e irracional que es la venganza (desagravio de la víctima, ley del Talión), sino que parte del concepto de → justicia (reequilibradora). Considera el delito como la pretensión de un estatuto de excepción con respecto a los

conciudadanos, lo que exige una compensación en la forma de pena o castigo. Como teoría de la imputación, la teoría de la compensación o retribución representa una condición limitativa de toda teoría del c., también de la teoría de la disuasión. Pues desde el momento en que no es imputable más que el individuo culpable plenamente responsable, la → sociedad no puede extender sus medidas de autodefensa a los no culpables, ni siquiera cuando con ellas se pudiera evitar un mal mayor para la generalidad. Además, la justicia exige aplicar, sin atención a las personas, las mismas penas para los mismos actos, y la sanción de actos de desigual gravedad en proporción al daño causado: penalizar las infracciones de tráfico y los hurtos menores menos que la violación o el asesinato).

3. La *teoría de la resocialización*, representada en Alemania principalmente por F. von Liszt y, recientemente, también por los autores de las «propuestas alternativas al derecho penal», aspira a la evitación de nuevas fechorías por parte de los delincuentes. Preconiza así el fortalecimiento de la disposición y capacidad del obrar normo-sintónico en los transgresores de la ley a partir del reconocimiento del orden jurídico. La reinserción de los penados en la sociedad no puede ser el único y supremo fin de la pena, pues subordina la prevención de nuevos delitos a la prevención del primer delito, y porque rompe la regla de la justa imposición de la pena: debería castigarse no sólo según la gravedad de la pena sino también según la necesidad de → socialización del culpable. De este modo, el individuo que hubiera delinquido en una situación de → conflicto que quizá no se repita nunca más, sería privilegiado por relación con el individuo con una tendencia recurrente al delito. Además, no puede forzarse el reconocimiento interior del orden jurídico. Sin embargo, la noción de reinserción tiene pleno sentido como criterio de la práctica penitenciaria. Esto implica una profunda modificación de la práctica recibida, pero igualmente puede situar la nueva práctica (levantamiento condicional de la pena, régimen abierto, etc.) en → conflicto con la seguridad pública.

La *pena de muerte*, que antiguamente se consideraba necesaria para la disuasión de los delitos violentos particularmente graves, ha sido abolida en la mayoría de los sistemas penales modernos: en parte porque no es realmente disuasoria, en parte porque implica una total disposición de la vida humana, algo que hoy día no se reconoce ya al Estado. Desde el punto de vista de la humanización de las penas, se tiende hoy día a rechazar también la prisión perpetua, pues con ella se destruye psíquicamente al preso hasta tal punto que pierde la capacidad de asumir su culpa, y por tanto de redimirla.

La crítica ideológica del c. entiende que éste tiene su fundamento en un primario deseo impulsivo de venganza de la sociedad, con profundas raíces tanto en la psicología individual como de masas (P. Reiwald, K. Ostermeyer, etc.): la institución del c. sirve para la autoafirmación moral, para la proyección de los propios sentimientos de culpabilidad sobre el delincuente, la expresión de la agresividad individual y colectiva, la afirmación del poder, etc. Pero esta crítica no afecta más que a las penas de privación de libertad, y no a todo el sistema penal; además, deja de considerar, más allá de la irracionalidad de un determinado sistema penal, el legítimo interés del → Estado y de la → sociedad en la protección de los bienes jurídicos.

*O.H.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, cap. 28; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989; C. BECCARIA, *De los delitos y de las penas*, Alianza, Madrid, 1990[6]; VOLTAIRE, *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, Obras, XXIII; J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 12-17; *id.*, *Tratado sobre la legislación civil y penal*; G. W. E. HEGEL, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*,

pp. 90-103, 220-229; E. DE ÖGIRARDIN, *Du droit de punir* (1871); A. CAMUS y A. KOESTLER, *Réflexions sur la peine capitale*, París, 1957; F. A. PAKENHAM, *The Idea of Punishment*, Londres, 1962; P. SAVEY-CASARD, *La peine de mort*, Ginebra, 1968; P. REIWALD, *Die Gesellschaft und ihre Verbrecher*, Frankfurt, 1974[2]; A. ROSS, *On Guilt, Responsability and Punishment*, Londres, 1975; H. OSTERMEYER, *Die bestrafte Gesellschaft*, Munich, 1975; J. LÉAUTÉ, ed., *Contre ou pour la peine de mort?*, París, 1979; M. NORMAND, *La peine de mort*, París, 1980; M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1986[5]; N. BLÁZQUEZ, *Estado de derecho y pena de muerte*, Noticias, Madrid, 1989; Amnistía Internacional, *Cuando es el Estado el que mata... Los derechos humanos frente a la pena de muerte*, EDAI, Madrid, 1989; cf. también la bibliografía de «Recompensa y castigo».

**casuística** (del lat. *casus*, caso). Se entiende por c. el intento metódico, ilustrado por casos individuales, de aplicar las → normas generales de la ley jurídica y moral a → acciones y situaciones concretas, o bien de hallar la ley válida a aplicar en el caso individual. Es necesaria, pues las → normas generales no determinan los actos y situaciones de forma suficiente y/o unívoca (especialmente en las situaciones límite del conflicto de → conciencia y colisión de → deberes); es posible, porque la acción concreta se compone tanto de momentos únicos e irrepetibles como de momentos esquematizables; es problemática, en la medida en que, coleccionando y sistematizando casos ejemplares, pretende establecer un sistema de leyes detalladamente especificadas y agotar todos los casos posibles, privando así a la acción de su espacio de → libertad y → responsabilidad. La necesidad de la c., mediante el descubrimiento de lo justo en el caso concreto, es discutible. Incluso una é. filosófica que no se limite a la → fundamentación de principios y → normas generales de la acción moral, no puede renunciar a una c. (véase Kant, *Metafísica de las costumbres*, 2.ª parte). Una teoría de la acción moral se refiere al obrar, y éste siempre es concreto. La actual aversión a una moral c. deriva en parte de una crítica justificada al sistema cerrado de mandatos morales y al registro de pecados desarrollado por la → teología moral postridentina en los siglos XVII y XVIII con un perfeccionismo aberrante (→ probabilismo). La teología protestante rechaza en general la moral c. como una errónea comprensión «legalista» del Evangelio, apelando a la inmediatez personal de la ley divina para el creyente que escucha la palabra revelada. *M.F.*

*Bibliografía*: AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium*, cap. 78; ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa de casibus conscientiae vulgo Summa Angelica* (1468); ALFONSO M. LIGUORI, *Theologia moralis*; E. DUBLANCHY, «Cas de conscience» y «Casuistique», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II; E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*, vol. III: *Pascal et la Casuistique*, Neuchâtel, 1947; R. BROUILLARD, «Casuistique», en *Catholicisme*, vol. II, París, 1949; Y. CONGAR, «La Casuistique de St. Paul», en *Sacerdoce et Lacat*, París, 1962; E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ*, París, 1964; E. CASTELLI, ed., *Tecnica e casística*, Roma, 1964; P. CARIOU, *Les idéalités casuistiques*, París, 1979; J. FERRATER MORA, «Sentido moral», en *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, Alianza, Madrid, 1981[3].

**celibato** → renuncia.

**celos** → envidia.

**censura** → derechos fundamentales.

**certeza** → certeza moral.

**certeza moral.** *a*) Certeza tiene a menudo la significación psicológica de una convicción subjetiva inamovible, libre de toda duda, de la → verdad de un estado de cosas, o de la validez de un → valor o un mandato moral. La noción de c. m. tiene así un doble aspecto psicológico y epistemológico; es a la vez un → sentimiento subjetivo o, mejor, designa la convicción de verosimilitud que se distingue, por su

firmeza, de otras modalidades como el creer, opinar, suponer, conjeturar, etc.

Además, se habla de c. también en el contexto del conocimiento objetivo: la c. como saber firme, imborrable, seguro y reconocible, consistente en la intuición del sujeto (*evidencia* subjetiva), la claridad y nitidez de la percepción del objeto (evidencia objetiva) y en el asentimiento voluntario. Las múltiples diferenciaciones (c. reflexiva, inmediata, sensible, intuitiva, racional, teórico-práctica, ética, religiosa, estética, asertórica, apodíctica, etc.) se refieren a la modalidad de la génesis de la c., a las fuentes subjetivas del saber y al campo referencial objetivo, así como al tipo de validez de lo que se considera verdadero. Lo que se tiene por cierto se denomina en general «saber», y el saber implica una exigencia de evidencia. Todos nuestros juicios (afirmaciones y negaciones), todas nuestras argumentaciones, deducciones, refutaciones, todos nuestros controles recurren constantemente a la evidencia.

*b)* A diferencia de la c. relativa a los juicios teóricos, se habla de c. m. cuando los fenómenos morales (valores o mandatos) reciben una interpretación objetiva; esto significa que cuando se formula un juicio moral (esto es bueno, hay que hacer eso), se atribuye a una → acción, a una máxima, a un → fin del obrar, cualidades que le corresponden independientemente del sujeto apreciador e independientemente de las reacciones emotivas del sujeto o de cualquier otra persona. Todo el que formula un juicio de valor objetivo pretende tener una c. m. El conocimiento del → bien se distingue, empero, del conocimiento teórico por cuanto su objeto se propone como moralmente cierto, no sólo para un asentimiento teórico sino para su aprobación práctica.

Las teorías → metaéticas que no se vinculan a la validez de los juicios morales y de sus principios de justificación, y que no consideran más que las estructuras lógico-formales del discurso ético, excluyen toda apelación a la evidencia ética o a la c. m. Las teorías llamadas naturalistas, que interpretan los fenómenos morales como fenómenos naturales y que transforman todas las proposiciones relativas a la moralidad en proposiciones sobre los procesos naturales que —despojados de todo predicado moral— no se distinguen ya de otras proposiciones teóricas científicas o metafísicas, pueden renunciar igualmente a toda c. m. específica. Por contrapartida, toda → é. normativa debe admitir una c. m. específica que garantice la validez objetiva de los principios morales.

La falta de c. m. plantea un problema específico a la praxis. Mientras que en la teoría siempre es posible —y exigible— la suspensión hipotética del juicio hasta que surge una verdad inamovible, la acción hipotética no es posible, y las acciones no permiten a menudo dilación alguna. En este contexto se sitúa el concepto cartesiano de → moral provisional, cuyas reglas recomiendan atenerse a las normas morales tradicionales. *W.V.*

*Bibliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*; R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977; *id.*, *Discurso del método*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, III; J.-J. ROUSSEAU, *Profesión de fe del vicario saboyano*, en *Emilio o de la educación*, EDAF, Madrid, 1982[8]; I. KANT, *Crítica de la razón práctica*; L. OLLÉ LAPRUNE, *De la certitude morale*, París, 1919[8]; E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985; A. ÁLVAREZ DE LINERA, *El problema de la certeza en Newman*, CSIC, Madrid, 1946; J. DEWEY, *La busca de la certeza. Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, FCE, México, 1952; J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona, 1960; R. F. O'NEILL, *Theories of Knowledge*, Englewood, 1960; A. J. AYER, «Escepticismo y certidumbre», en *El problema del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1962; J. LEBACQZ, *Certitude et volonté*, Brujas, 1962; G. KALINOWSKI, *Problèmes de la vérité en morale et en droit*, París, 1967; L. KOLAKOWSKI, *Husserl y la*

*búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1983²; G. E. MOORE, «Certainty», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1984; cf. también la bibliografía de «Conciencia moral».

**ciencia, ética de la** → ética de la ciencia.

**clase** → ética de clase.

**cobardía** → valor.

**cognitivismo** → metaética.

**colonialismo** → discriminación.

**comisiones éticas** → ética médica.

*common sense* (lat. *sensus communis*, fr. *sens commun*, *bon sens*, al. *Gemeinsinn*, *gesunder Menschenverstand*). C. s. designa una facultad de juicio que sin ayuda de argumentos ni deducciones racionales, partiendo de la experiencia sensorial, la praxis cotidiana y la percepción moral inmediata, proporciona indicaciones sobre problemas vitales relevantes. *a*) La voz latina *sensus communis* se remonta a la concepción aristotélica de un sentido común (*koine aisthesis*: *De anima*, 425a 14 ss.) que reúne los datos diversos de los sentidos externos en una percepción unitaria del objeto (también en Tomás de Aquino, *Summa theol.* II, q 1a 3 y q 78a 4). Este sentido psicológico-gnoseológico de la palabra se utiliza hoy sólo cuando la referencia al c. s. se hace en general contra el escepticismo gnoseológico o contra la especulación exagerada: se destaca y legitima por la práctica el conocimiento del mundo por medio de los sentidos como un conocimiento por encima de todos los problemas teóricos. *b*) El significado hoy dominante de c. s. es la noción de «sano entendimiento» en general, que se documenta en la vida cotidiana como juicio teórico y práctico en la comprensión normal y el ámbito de la práctica: un sentido de lo concretamente dado, lo realizable, lo moralmente debido, que opera a la vez instintivamente y *ex tempore* y por ello no es reemplazable por un saber deducido de principios generales (→ prudencia). Este concepto desempeñó una función sistemática central en la filosofía del c. s. de la escuela escocesa (T. Reid, D. Steward, J. Beattie y otros): el c. s. como fuente de juicios originarios y naturales relativos a cuestiones vitales fundamentales (existencia de → Dios, inmortalidad del → alma, existencia del mundo exterior, etc.) y como instancia de apelación contra el escepticismo y la especulación filosófica. Esta tradición parte de la filosofía popular griega y del pensamiento romano clásico (Cicerón) y llega hasta la filosofía analítica de la actualidad (G. E. Moore) pasando por la escuela escocesa. *c*) La tercera significación es de tipo específicamente ética o iusnaturalista (p. ej., en relación a las ideas antiguo-tardías de Vico y Shaftesbury, y sobre todo en el *bon sens* francés): el sentido común es aquí la fuente natural del conocimiento de lo provechoso para la comunidad, así como de los motivos de la conducta colectiva social. *d*) La expresión alemana *gesunder Menschenverstand* (sano entendimiento humano) ha tenido igualmente, al menos desde Kant, una significación primordialmente práctica; significa (en oposición a la teoría pura) por una parte una pericia en las situaciones de aplicación de reglas, la posesión de conceptos idóneos «con vistas a su uso» (*Antropología*, § 41) y, por otra, la (irreflexiva, pero sana) capacidad de juicio moral del hombre común (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sec. 1). El sano entendimiento común es así utilizable en juicios «que encuentran aplicación inmediata en la experiencia», pero no en las cuestiones de la → ciencia (*Prolegómenos*, prefacio). M.F.

*Bibliografía*: G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*; A. SHAFTESBURY, *Sensus Communis*; T. REID, *An Inquiry into the Hu-*

*man Mind on the Principles of Common Sense*; N. ISAACS, *The Foundations of Common Sense*, Londres, 1949; S. A. GRAVE, *The Scotish Philosophy of Common Sense*, Oxford, 1960; E. CASTELLI, *I paradossi del senso comune*, Padua, 1970; A. MORTON, *Frames of Mind, Constraints on the Common Sense Conception of the Mind*, Oxford, 1980; E. GRIFFIN-COLLART, *La philosophie écossaise du sens commun*, Bruselas, 1980; G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Orbis, Barcelona, 1984.

**compasión** → ética cristiana.

**competencia** → ética evolucionista; envidia.

**competencia humana** → educación.

**competencia moral** → educación.

**comprensión** (*Verstehen*). Desde el siglo XIX, se entiende por c. el tipo de conocimiento de las ciencias humanas, distinto de la explicación causal. Mientras que esta última se refiere a fenómenos naturales, y en particular a los comportamientos comunes al hombre y el animal, analizados a partir de la correlación estímulo-respuesta, acción-reacción (→ recompensa y castigo), la c. tiene por objeto el ámbito de la expresión de la vivencia propiamente humana (gestos, lenguaje, → acción). La c. coniste en suponer que a un comportamiento observado corresponde una intención o propósito, y que por tanto tiene un sentido, llamado *interpretación*. Desde Husserl se entiende por «intencionalidad» el propósito cognitivo-volitivo-afectivo de la conciencia: «la conciencia es siempre conciencia de algo». En razón de la c. de lo dado observable como algo provisto de finalidad (→ fin), la c. se denomina en ocasiones c. teleológica o finalista.

La c. es una forma de conocimiento que se practica también en la vida cotidiana. En ella se unen el conocimiento y la designación lingüística (captación del sentido, es decir, de la significación de un acontecimiento) con tomas de posición afectivas que implican, por parte del sujeto de c., una relación empática con su objeto. Las primeras teorías atendían a la especificidad exclusiva de la c., contribuyendo a desacreditarlo como irracional. La teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein ha mostrado que la c. implica también una intuición práctica: yo no comprendo realmente una cosa más que cuando puedo mostrar prácticamente cómo se hace. Las actividades de conocer, hablar y obrar se aclaran recíprocamente. En la c. se interrelacionan así un hablar-conocer, una capacidad práctica y una toma de posición afectiva (→ teoría-praxis). En términos estructurales, la c. está determinada por opciones previas (opiniones, reglas de vida) que el sujeto incorpora a un suceso (interior o exterior, natural o intersubjetivo) y determinan sus expectativas. En la experiencia, las opciones previas (o prejuicios) se confirman o corrigen; los contenidos afectivos determinan el siguiente episodio de c.

En razón del recíproco impulso de la opción previa y la experiencia, este proceso cognitivo ha sido denominado por Heidegger «círculo hermenéutico». Para que no se confunda con el «círculo vicioso» lógico, debería hablarse mejor quizás de una «espiral hermenéutica». Este tipo de conocimiento ha recibido su estatuto epistemológico en las ciencias humanas, en razón de la especificidad del objeto de éstas. A diferencia de la explicación causal que responde a la pregunta «¿por qué?», hay que atender aquí a la significación de las expresiones humanas, que responde a la pregunta «¿cómo es posible?». Un suceso se entiende a partir de un contexto de expectativas y de reglas en el que se explicita su significación. Desde el punto de vista lógico, puede hablarse de un procedimiento de análisis de las significaciones. Recientes investigaciones metodológicas (von Wright) han diseñado este tipo de conoci-

miento, con respecto a la actividad humana, como una justificación práctica, y han intentado vincularla a la forma del silogismo práctico (→ deóntica, lógica) de Aristóteles. Según esta teoría, puedo justificar una acción como significativa a condición de que 1) se haya manifestado la intención de alcanzar un → fin, y 2) que se diese la convicción de que *a* era el mejor medio de alcanzar *p*.

La c. tropieza con dificultades cuando la → intención o sentido de una → acción se quiebran sistemáticamente por una → enfermedad o por la opresión. Cuando la acción se descompone en intenciones contradictorias, como en un conflicto neurótico, o se separa de la realidad práctica de la vida como sucede en la psicosis, no es ya posible una c. inmediata. «Sinsentido» y absurdo sólo pueden reconstruirse, pues, a partir de condiciones biográficas o sociales. Una c. que descubre las significaciones privadas y los sistemas de reglas así como el sentido ideológicamente traspuesto, se denomina, desde la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Habermas, hermenéutica profunda o comprensión crítica.

*A.S.*

*Bibliografía:* M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958; P. RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, 1970; *id.*, *Le conflict des interprétations. Essai d'herméneutique*, París, 1970; P. A. STUCKI, *Herméneutique et dialectique*, Ginebra, 1970; A. LORENZER, *Sprachzerstrung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1970; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972; F. MUSSNER, *Histoire de l'herméneutique*, París, 1972; F. BOVON, ed., *Exegesisi*, Neuchâtel/París, 1975; A. DIEMER, *Hermeneutik*, Düsseldorf/Viena, 1977; J. GREISCH, *Herméneutique*, París, 1977; W. DILTHEY, *El mundo histórico*, en *Obras*, vol. VII, FCE, México, 1978; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984[2]; G. H. VON WRIGHT, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1987[2].

**compromiso** → conflicto; responsabilidad.

**comunicación.** Se entiende por c. un acontecimiento relacional (interacción) entre seres humanos, que tiene por objeto la comprensión. La c. es una condición necesaria de la → acción moral en cuanto ésta es una mediación del → interés propio con el interés del otro, como exige por ejemplo la → regla de oro. Desde el punto de vista filosófico-social, la c. está al servicio de la satisfacción de las → necesidades y por tanto en estrecha relación con el → trabajo. La organización del trabajo exige un intercambio de información sobre los bienes a producir, sobre los modos de producción (división del trabajo) y sobre la distribución (→ justicia) de los productos del trabajo. Incluso cuando la c. se aleja del ámbito del trabajo y sirve a la satisfacción de intereses culturales (científicos, musicales, religiosos), el espacio libre del ocio debe ser posibilitado por el trabajo. La c. en el trabajo y en el ocio presenta una doble estructura: se intercambian informaciones de hecho (aspecto semántico y sintáctico) y se instauran diferentes tipos de relaciones (aspecto pragmático). La c. relativa al trabajo socialmente necesario no puede funcionar más que si están implicados en ella todos los intereses: presupone un reconocimiento sociopolítico. En la relación amo-esclavo, en la que éste trabaja y el amo dispone libremente del producto del trabajo, la c. se reduce al mandato y la obediencia en una relación despótica. Sólo la emancipación política, que implica el reconocimiento (formal) de la → igualdad de principio de todos los miembros de una sociedad, permite una c. concebida como intercambio reglado por contrato. Sin embargo, la c. no alcanza su plena significación más que si incluye y reconoce las necesidades humanas aún excluidas de la relación contractual. La c. reside entonces en el reconocimiento no sólo de que cada participante puede realizar su propio ser en el ser-otro, sino de que el «obrar de uno» es también el «obrar del otro» (Hegel). La interacción adquiere la

forma del diálogo entre sus participantes.

Desde un punto de vista → antropológico, la c. determina la socialización humana mucho antes de que se haya desarrollado la capacidad de trabajar. Se encuentran esbozos prematuros de c. en la relación afectivo-sensitiva entre madre e hijo, que determinan los primeros meses de vida. Sobre esta base se construye la adquisición de las capacidades perceptivas, que permite una c. táctil-óptico-acústica tal como la que aparece ya en la respuesta de sonrisa del bebé a la voz de la madre. No puede hablarse de una c. desarrollada más que cuando, en relación a la «angustia del octavo mes», se instaura una relación privilegiada con una persona y cuando, mediante la introducción del lenguaje (alrededor del decimoquinto mes), resulta posible una interacción simbólica (G. H. Mead). Obviame te, esta interlocución no puede funcionar más que si las formas de relación afectiva de la primera infancia encuentran acceso al ámbito simbólico, es decir, si el lenguaje deviene la forma de expresión adecuada de los sentimientos. Al mismo tiempo, el niño debe despegarse del universo imaginario al que se vincula el narcisismo primario: debe devenir capaz de expresar su vivencia singular por medio de las estructuras simbólicas generales del lenguaje (J. Lacan). La palabra del interlocutor primario (la madre) es el representante de esta significación general preestructurada del lenguaje. Mediante la expresión lingüística relacionada con la expresión afectiva (gestos y mímica) y por sus indicaciones prácticas, la madre une el lenguaje a las intenciones y a las necesidades de expresión d l niño, y las inserta en la trama del lenguaje. La significación preconstituida de los símbolos y la intención personal de dar sentido se vinculan así en la situación de inicio del lenguaje: hacen así posible el encuentro de los interlocutores poseedores de una simbología general, es decir, de la c. en la forma del diálogo.

La significación moral de la c. resulta manifiesta a partir de dos situaciones: el intento de sustraerse a ella y las perturbaciones de la c. La capacidad del ser humano de encontrarse a sí mismo en la reflexión le abre la posibilidad de retirarse a una relativa soledad. Pero como esta retirada a su interioridad se expresa no obstante mediante el → cuerpo y el → lenguaje, puede dudarse que sea posible una total retirada (solipsismo) en condiciones no patológicas. Soledad y c. son dos polos de la relación humana; se presuponen mutuamente y son, desde el punto de vista moral, complementarias. Por contrapartida, las perturbaciones de la c., introducidas por una alteración neurótica de la personalidad, generan un aislamiento profundo, que puede considerarse una → alienación: ciertas formas de vivencia afectiva, que no han podido integrarse en la simbología general del lenguaje, son rechazadas; pero esta vivencia imaginario-narcisista se introduce subrepticiamente en la c. lingüística, alienando al individuo de la generalidad (→ enfermedad). Tiene lugar entonces o bien una captura en la percepción de sí, que puede marginar la percepción del otro (forma esquizoide y autista de la c.), o bien a la disolución del yo en la percepción del otro y así a la pérdida de la relación consigo mismo (forma depresiva y simbiótica de la c.). La disolución de la c. puede llevar, en ciertos casos límite, a un extrañamiento delirante del entorno.

Las alteraciones de la c. en el ámbito personal remiten indirectamente a problemas sociales generales, que sin embargo no explican necesariamente los casos individuales. La opresión política tiene su correspondencia en la psíquica, que en determinadas condiciones se convierte en represión. La recomposición de la c. social como tarea moral está sometida así a otras condiciones además de a un proceso terapéutico, si bien ambos se presuponen mutuamente. En el ámbito sociopolítico, los miembros de la c. deben entrar en diálogo re-

flexivo sobre sus necesidades reprimidas, reactivando así una c. bloqueada. Esto no puede suceder más que si los miembros de la comunidad de c. son conscientes de sus necesidades y asumen la c. discursiva con un mínimo de disponibilidad a la c. inmediata. Pero este discurso no puede tener éxito más que en la medida en que sus resultados puedan tener un impacto. Por contrapartida, al nivel de los procesos terapéuticos, la responsabilidad moral que cada uno tiene de su salud (psíquica) exige su relación con un «otro neutro» (el terapeuta), que crea las condiciones para una recuperación afectiva de la persona, y que reanuda el hilo de la c. (→ psicoterapia). Ésta no puede resultar más que en el marco de la c. social general. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Política*, cap. I, 2; M. BUBER, *Yo y Tú*; F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlsung*, Frankfurt, 1921; G. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, París, 1942; E. CASTELLI, ed., *Solipsismo, alterità e comunicazione*, Roma, 1950; R. JOLIVET, *Essai sur le problème et la condition de la sincérité*, Lyon/París, 1951; F. ROSSI-LANDI, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Padua, 1961; F. EBNER, *Schriften*, Munich, 3 vols., 1963/1965; E. MORIN, *El espíritu del tiempo*, Taurus, Madrid, 1966; R. SEHÉRER, *Structure et fondement de la communication humaine*, París; E. AMADO LÉVY-VALENSI, *La communication*, París, 1967; B. CASPER, *Das dialogische Denken*, Friburgo, 1967; J. LACROIX, *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1968[3]; A. EDMAIER, *Dialogische Ethik*, Kevelaer, 1969; E. CARONTINI, *Existence humaine et communication sociale*, Lovaina, 1969; J. YARCE, *La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1971; F. VALBUENA DE LA FUENTE, *La comunicación y sus clases*, Luis Vives, Madrid, 1979; Y. WINKIN, ed., *La nouvelle communication*, París, 1981; G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982; C. CASTILLA DEL PINO, *La incomunicación*, Península, Barcelona, 1984[11]; A. CORTINA ORTS, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; J. DURAND, *Las formas de la comunicación*, Mitre, Barcelona, 1985; J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; S. VERGÉS, *Persona y comunicación*, Mensajero, Bilbao, 1985; J. LACAN, «Función creadora de la palabra», en *El Seminario*, libro I: *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1986[5]; J. L. L. ARANGUREN, *La comunicación humana*, Tecnos, Madrid, 1986; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988[2], 2 vols.; A. CORTINA ORTS, «Razón comunicativa y responsabilidad solidaria», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990.

**comunidad** → sociedad.

**comunismo** → ética marxista.

**comunitarismo ético.** Recibe este nombre una serie de teorías éticas del siglo XX —mayormente norteamericanas— que propugnan una cierta vuelta a Aristóteles o la tendencia a reducir la ética a la *Sittlichkeit* hegeliana. Sus partidarios son llamados también «neoaristotélicos» y desembocan en posiciones generalmente de carácter conservador. Su punto de partida es el pluralismo de nuestro tiempo desde el que, a su juicio, difícilmente puede hablarse de una sola teoría que dé cuenta de las distintas concepciones del bien. Éstas están enraizadas en las diferentes culturas y deben ser la base para la definición de justicia. Las teorías éticas que buscan un punto de referencia universal, más allá de las comunidades concretas —como Kant o el utilitarismo—, no son más que reducciones formales de una realidad ética más compleja. Según las éticas comunitarias, el relativismo moral es insuperable. La única fundamentación de la moral reside en la comunidad que le sirve de base, por lo que estos filósofos invitan a la reconstrucción de tradiciones comunitarias como única forma de dar sentido a la moral. A. MacIntyre, M. Walzer, Ch. Taylor se cuentan entre los filósofos más representativos de esta tendencia. *V.C.*

*Bibliografía*: R. BELLAH, *Habits of the Heart*, Harper & Raw, Nueva York, 1985 (hay trad. cast.: *Hábitos del corazón*, Madrid, 1989); R. BRUCE DOUGLASS *et al.*, eds., *Liberalism and the Good*, Routledge, Nueva York, 1990; A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981 (hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987); *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988; D. RASMUSSEN, *Universalism vs. Comunitarism*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990; M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982; M. J. SANDEL, ed., *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, 1984; W. M. SULLIVAN, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, 1982; Ch. TAYLOR, *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989; M. WALZER, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983; *The Company of Critica*, Basic Books, Nueva York, 1988; W. KUHLMAN, ed., *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, 1992; A. Honneth, ed., *Kommunitarismus*, Frankfurt, 1992.

**conciencia.** Se entiende por c. la autocomprensión del → ser humano, en la que éste se sabe sometido a la exigencia (incondicional) de hacer el bien. Mientras que en la → acción moral, se orienta a las cosas y a los demás, en la c. se reconcentra en sí mismo. Esta interioridad de la vivencia fundamenta la individualidad e identidad de la → persona. Sin embargo, el modo y manera en que el hombre se encuentra a sí en la c. no puede concebirse sin más como autorreflexión expresa; más bien se expresa como saber anexo, como co-saber (en lat. *conscientia*), es decir, que la pretensión de c. se siente o se vive. Sólo la prueba específica de c. postula → fundamentación y justificación moral. Los elementos de la pretensión de c. vivida son el → bien, que se experimenta en estricta universalidad, y los deseos particulares de lo singular, que se saben sujetos al bien (→ convicción). Si se deja a un lado el punto de vista de los contenidos sustantivos del bien, que son ante todo de origen personal, religioso o social —y como tales pueden diferir—, se puede atener uno aún a la noción más general de bien, que tiene como fundamento de su obligatoriedad para todos los hombres los principios de → humanidad y → libertad. El problema estructural del obrar-en-conciencia radica en que la incondicionalidad de la exigencia de c. debe realizarse en las condiciones histórico-sociales de la praxis humana.

La consideración del proceso de → socialización humana muestra que la génesis de la c. comienza con la formación de la capacidad del habla. A partir de entonces el niño está en condiciones de *conocer* indicaciones de acción lingüísticamente mediadas como afirmaciones y negaciones, prohibiciones y mandatos. Éstas están asociadas a las sanciones de retirada u obtención de afecto, a premios y → recompensas, y determinan la escisión de la experiencia de la realidad en la vida infantil (representaciones objetales) entre aquello que los padres exigen (lo prohibido como *superyó* y lo ordenado como → ideal del yo ideal) y la forma en que el niño efectivamente se conduce (objetos reales). Freud sólo tuvo presente este aspecto de la dependencia social de la c. y atendió únicamente al aspecto punitivo-enjuiciador del superyó. Hallazgos más recientes (Erikson) apuntan a las simultáneas transformaciones en la vivencia de sí mismo (representaciones de sí mismo —*Self*). El niño no se apropia en su representación ideal (ideal de sí) ni en su valoración real (realidad de sí) de todo lo que exigen las figuras de → autoridad. A medida que se configura este sentimiento de sí mismo, puede tolerar mejor esta discrepancia entre las exigencias de las figuras de autoridad y la realidad, volverse más flexible en su criterio moral (Piaget) y decidir de forma relativamente autónoma de qué modo puede satisfacer la exigencia del bien. La c. infantil no es un mero reflejo de las normas sociales, sino que desarrolla en el vivir individual un ámbito entre las exigencias sociales y

los deseos personales: su propio querer.

Si no se consigue desarrollar una capacidad de decisión orientada en la realidad y una formación de la c., puede tener lugar una mutación patológica (→ enfermedad). El niño en formación puede, por ejemplo, quedar preso entre poderosos sentimientos de culpa por un lado y deseos prohibidos por otro, y sucumbir en la c. escrupulosa de la neurosis compulsiva. O bien la c. puede animar a un desmedido autosacrificio, que necesariamente es pagado con desengaño y humillación. Freud denominó «masoquismo moral» a la compulsión al autosacrificio.

Pero no sólo las transformaciones patológicas muestran que la c. es susceptible de error. Como es siempre la persona individual la que experimenta el bien de un determinado modo en la c., ésta puede interpretarlo a su modo. La c. puede pervertirse entonces en un pretexto moral. Por eso ha de remitirse a la → comunicación con los demás (reglas y acuerdos de la comunidad) como medio de orientación y correctivo. El sujeto no puede librarse empero de la decisión en c., que por eso siempre puede reivindicar un derecho de → resistencia contra las normas vigentes: individuo y comunidad, c. y → costumbre, moral y opinión pública están en una relación recíproca de tensión. En las democracias se reconoce a la c. como última instancia decisoria. *A.S.*

*Bibliografía*: AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII y X; J.-J. ROUSSEAU, *Profesión de fe del vicario saboyano*, en *Emilio o de la educación*; G. W. F. HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*; L. BRUNSCHVICG, *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927, 2 vols.; T. CARRERAS ARTAU, *Esbozo de una morfología de la conciencia moral*, Josef Habbel, Ratisbona, 1930; J. MARITAIN, *Questions de conscience*, París, 1938; P. CHAUCHARD, *Fisiología de la conciencia*, Paidós, Buenos Aires; M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, París, 1950; R. GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Maguncia, 1952; G. MADINIER, *La conscience morale*, París, 1954; R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florencia, 1958; *id.*, *Moralisti greci. La conscienza morale da Omero a Epicuro*, Nápoles, 1960; A. BERGÉ, *Les maladies de la vertu*, París, 1960; M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos*, París, 1961; X. C. COLAVECCHIO, *Erroneous Conscience and Obligations*, Washington, 1961; J. GABEL, *La fausse conscience*, París, 1962; M. SAUVAGE, *Sócrates y la conciencia del hombre*, Aguilar, Madrid, 1963$^2$; H. HÄFNER, *Vivencia de la culpa y conciencia*, Herder, Barcelona, 1962; M. A. GIGANTI, *Dialettica de la coscienza morale nel mondo contemporaneo*, Palermo, 1964; CH. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 1968; P. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona, 1969; E. MOUNT Jr., *Conscience and Responsability*, Richmond, 1969; J. PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1971; *id.*, *La toma de conciencia*, Morata, Madrid, 1985$^3$; A. MOLINARI, *La Coscienza*, Bolonia, 1971; A. ESCOHOTADO, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, Madrid, 1972; D. J. DE PALMA y J. M. FOLEY, eds., *Moral Development. Current Theory and Research*, Hillsdale, 1975; H. EY, *La conciencia*, Gredos, Madrid, 1976$^2$; A. GURWITSCH, *El campo de la conciencia*, Alianza, Madrid, 1979; E. SUBIRATS, *Figuras de la conciencia desdichada*, Taurus, Madrid, 1979; J. FUCHS, *Das Gewissen*, Düsseldorf, 1979; J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; V. JANKÉLEVITCH, *La mala conciencia*, FCE, México, 1987; C. CASTILLA DEL PINO, «Freud y la génesis de la conciencia moral», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990; cf. también la bibliografía de «Psicología moral».

**condicionamiento** → recompensa y castigo.

**conducta, interpretación de la** → comprensión.

**conducta instintiva** → instinto.

**conductual, investigación** → instinto; socialización.

**conductual, orientación** → socialización.

**conflicto** (del lat. *confligere*, disputar). A diferencia de los antagonismos irreconciliables, el c. designa una oposición entre → personas, ideas, → valores y → acciones.

1. Puede haber un c. en el seno de o entre dos entidades estatales, económicas, ideológicas. En ambos casos, las partes en c. pueden tener en común ciertas → normas y ciertos → intereses, pero interpretarlos de forma diferente o reclamarlos para fines diversos. Los c. ilimitados —en el sentido de c. abiertos (guerra internacional, guerra civil)— son posibles cuando las partes se reclaman normas e intereses incompatibles, o cuando en los c. de interés deja de reconocerse norma común alguna. La posibilidad de un c. tal implica el presupuesto antropológico de que el hombre, en un estado de naturaleza presocial, es el enemigo del hombre (Hobbes), es «de mala madera» y, para evitar el mal uso de su libertad, «necesita un soberano» (Kant). La investigación sobre el c. (investigación sobre la → paz) fundamenta la posibilidad del c. o en un instinto análogo al instinto innato de agresión, aunque reparable (K. Lorenz), o bien desde el punto de vista de la psicología del desarrollo en determinadas frustraciones de la → socialización individual, que debe ser compensado mediante medidas sociales como la → educación.

2. La sociología del c. rechaza esta explicación y considera conflictivo todo proceso social. Los c. son el núcleo creador y un factor estructural de la → sociedad, una oportunidad de humanización de la vida y de integración de individuos y grupos, una condición de su activación y solidaridad (R. Dahrendorf). Las formas de c. determinan tipos de sociedad: sociedades libres o autoritarias. La meta primera de las sociedades libres no consiste en eliminar los c., sino en reglamentarlos racionalmente con la ayuda de los principios del → derecho o de → instituciones estatales. Éstas tienen que instituir mecanismos formales de solución de los c. de interés con vistas a estabilizar el sistema social y el equilibrio de intereses. El compromiso debe reconocer este equilibrio creándolo; sin embargo, no es viable más que sobre la base de un consenso racional general sobre los valores fundamentales (→ derechos fundamentales) de la sociedad y sobre formas constitucionales no disputadas. Cuando estos valores fundamentales son objeto de c., se ponen en cuestión el consenso y la legitimidad de la reglamentación formal de los c. (c. de normas). La alternativa a la implantación violenta de un nuevo sistema de normas y valores (→ revolución) es una evolución de las normas sobre la base de un nuevo consenso racional: la invalidación ética del sistema hasta entonces considerado normativo. Pero como la validez práctica de las normas morales y sociales no es determinable de forma puramente racional, la reglamentación de los c. de normas no puede hacerse sin unas reglas no disputadas y que determinen qué argumentación tiene peso racional (→ fundamentación).

3. También se presentan c. en el individuo y entre los individuos y la sociedad. Cuando falla el sistema normativo social como forma reguladora de las estructuras instintivas de los individuos y de la satisfacción de las necesidades, su función adaptativa se invierte en mecanismos de alienación. Estos mecanismos provocan una desorientación (c. de roles) que puede desembocar en neurosis y alteraciones de la relación, o que se extiende al c. social cuando las necesidades individuales generales no están ya legitimadas por intereses sociales y éstos no entran ya en la motivación de la acción individual (→ anomía). Este c. puede encontrar solución de una forma análoga al c. de normas: mediante una mutación del marco normativo. Entonces resulta posible una integración en nuevas condiciones sociales. *W.V.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 13-15; K. E. BOULDING, *Conflict and Defense. A General Theory*, Nueva York, 1962; T. C. SCHELLING, *La estrategia del conflicto*, Tecnos, Madrid, 1978; A. MITSCHERLICH, *La idea de la paz y de la agresividad humana*, Taurus, Madrid, 1971; D. BINNS, *Beyond a Sociology of Conflict*, Londres, 1977; A. CURLE, *Conflictividad y pacificación*, Herder, Barcelona, 1978; R. J. RUMMEL, *Understanding Conflict*, Londres, 1979; R. DAHRENDORF, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979[4]; G. BOUTHOUL, *Tratado de Polemología*, Publ. Estado Mayor del Ejército, Madrid, 1984; *id.*, *La guerra*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1971; K. LORENZ, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid, 1985; cf. también la bibliografía de «Paz».

**conflicto de normas** → colisión de deberes.

**conformismo.** El término c. denota una conducta en la que el individuo intenta pensar y obrar adoptando las → normas y → valores de la colectividad (grupos, clases, → sociedad). Por el contrario, es no conformista aquel comportamiento en el que el individuo afirma su independencia, su autonomía y su diferencia con respecto a los demás. Un mínimo de c. a las nociones valorativas de los demás es condición de la participación en la vida social. Por el contrario, si el individuo no pudiera hacer valer sus exigencias propias y no pudiera ya oponerse al otro, la sociedad descuidaría gravemente las → necesidades de los individuos y se anquilosaría en una funcionalidad mecánica. Sin inconformismo, en el sentido de la autonomía y de capacidad crítica, no existe ya identidad personal ni vida social diferenciada. La determinación moral del → bien no es idéntica a la adaptación a la sociedad, como tampoco lo es la determinación antropológica de la salud (→ enfermedad). De la bondad del c. hablan las costumbres y el consenso; la diferencia es un bien con vistas a la decisión en → conciencia. La tarea ética de determinar en qué medida son aceptables el c. y el no c. se plantea de diverso modo en las diversas situaciones históricas, y también de diferente forma en una sociedad totalitaria que en una sociedad democrática. Una adaptación unilateral, signo de oportunismo, como la que a menudo se atribuye al individuo arribista de nuestras sociedades, es tan cuestionable moralmente como una oposición por principio. Cuando la oposición deviene principio incondicional de un grupo o asociación, el no c. con respecto a terceros puede devenir él mismo expresión de un cabal c. *A.S.*

*Bibliografía*: T. ADORNO, *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt, 1973; D. CLAESSENS, *Rolle und Macht*, Munich, 1974.

**confucianismo** → ética china y japonesa.

**conocer** → conciencia; fundamentación.

**consejo** → ética constructiva.

**consenso** → conflicto.

**consentimiento.** El c. designa un estado de ánimo en el cual se deja estar y se está dispuesto a aceptar a las personas y cosas en su particular forma de ser. Desde un punto de vista psicológico, el c. se distingue de todas aquellas actitudes que al no poder aceptar una → situación pretenden modificarla mediante la fuerza y la iniciativa de acuerdo con las propias convicciones. El c. no puede confundirse, empero, con aquellas actitudes en las que la persona acepta, por conformismo y debilidad, las situaciones tal y como vienen. Entre la coacción y la ductilidad, la actividad y la pasividad, el c. designa una actitud que puede aceptar lo diferente sin renunciar, que reconoce las diferencias, pero sin perder el propio criterio. En este sentido puede considerarse el c. una expresión de fuerza del yo. La capacidad de consentir a lo diferente (→ tolerancia) la atribuimos particularmente a una persona a la que con-

sideramos paciente. Con ello no significamos, empero, su falta de resolución o pasividad, sino la capacidad de saber esperar el momento idóneo para actuar. Aristóteles y santo Tomás consideraron el c. como un componente esencial de la → fortaleza. Meister Eckhart fundamentó metafísicamente la identidad de actividad y pasividad, de acción y pasión: el c. es para él el estado resultante de la unidad mística con el principio espiritual. Este estado capacita al individuo para desligarse de las cosas y poder así aplicarse a su propio ser. En una época temprana, Heidegger ha reintroducido críticamente estas ideas contra la comprensión moderna del ser, determinada por la → técnica. El origen de la ciencia natural moderna (Galileo) y la fundamentación del pensamiento trascendental de la época moderna (Kant) han traído unilateralmente a un primer plano el punto de vista del producir y hacer, traduciendo así «realidad» por «materialidad». Con ello se ha dislocado la noción del ser. En el c. se señala una nueva forma de encuentro que, más allá del mero producir, reabre el acceso al ser, con lo que éste se muestra en su patencia. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6-7; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II/II, q. 136 a4; A. J. SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, N.J., 1979.

**consideración** → deber; sentimiento.

**constitución.** La c. es la *norma fundamental* del → ordenamiento político, económico, jurídico y social de un → Estado, un sistema de → normas, que integran a la → sociedad en un todo jurídico. Según Aristóteles, son buenas las c. que aspiran al → bien común, y las mejores c. son las que producen un equilibrio entre los criterios morales (→ libertad, → justicia) y los sociales (→ igualdad, riqueza, pobreza) de la → democracia y la oligarquía. La c. establece por escrito o no (p. ej., Inglaterra) el orden de dominación, la distribución de competencias (división de poderes) y los principios de su organización, garantiza los → derechos fundamentales y la seguridad jurídica de los individuos frente al Estado. En relación a su validez histórica concreta, las normas de la c. no se pueden describir por completo en un documento constitucional sino sólo esbozar a grandes rasgos, pues en calidad de principios generales deben valer en diversas condiciones históricas. La realización e interpretación de los derechos fundamentales y de los principios del Estado de derecho son tareas de la → política, de la jurisprudencia y la vida social. Hay que distinguir esta noción jurídico-política restringida de la c. como sistema de garantías jurídicas y relaciones de poder para la tutela de individuos y grupos de la noción más amplia de c. como forma de vida de la sociedad (C. Schmitt) y como exigencia moral vinculante para los individuos. En sentido restringido, la c. obliga a orientar la acción política, jurídica y económica hacia sus valores y fines y determina el procedimiento legal para la regulación de → conflictos. La c. contiene las reglas de procedimiento legislativo y de su propia modificación. De ésta excluye sólo los derechos fundamentales como sus propios principios normativos básicos, y constituye en instancia decisoria última de las modificaciones y complementaciones la jurisdicción constitucional. Este criterio distingue a las c. democrático-liberales de las autoritarias. La reconocibilidad de las normas constitucionales es el contenido de un → consenso general hipotético presupuesto o de un contrato social, mientras que su normatividad y obligatoriedad se presuponen como principios del contrato y del consenso. Por ello, esa normatividad y obligatoriedad siguen siendo inalterables pese a las modificaciones o complementaciones de la c. Las normas constitucionales están sometidas al cambio histórico sólo en la medida en que la voluntad de la c. no es separable de la del legislador. Pero por otra

parte establecen una exigencia moral que no es objeto, sino correlato crítico, del cambio social. *W.V.*

*Bibliografía:* ARISTÓTELES, *Política*, III; *id.*, *Las constituciones griegas*; T. HOBBES, *Leviatán*, XIV; J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*; MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*; C. MORLATI, *La constituzione in senso materiale*, Milán, 1940; K. LOEWENSTEIN, *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1964; M. J. C. VILE, *Constitucionalism and the Separation of the Powers*, Oxford, 1967; C. J. FRIEDRICH, *Gobierno constitucional y democracia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1975; A. HAURIOU, *Derecho constitucional e instituciones políticas*, Ariel, Barcelona, 1980²; G. BURDEAU, *Derecho constitucional e instituciones políticas*, Nacional, Madrid, 1981; revista *Pouvoirs. Revue d'Études Constitutionnelles et politiques*, París, 1977 ss.

**constructiva, ética** → ética constructiva.

**consumo** → materialismo.

**contexto** → situación.

**continencia** → renuncia.

**contrato social.** La filosofía política moderna ha tratado de fundamentar la obligación política, la ley y el Estado, en una teoría del c. s. Dada la naturaleza egoísta o simplemente incivilizada, sin lazos sociales ni culturales, del ser humano, la única base racional de la ley moral se encuentra en un hipotético contrato por el que los individuos pactan el vivir en sociedad, sometidos a la autoridad y poder de un soberano que legisla y, al mismo tiempo, les protege. Aunque los teóricos del c. s. sostienen teorías diversas, todos ellos coinciden en la distinción entre: 1) un estado de naturaleza, en el cual el ser humano vive sin otras ataduras que las «naturales» y, por lo tanto, sin noción alguna de justicia; 2) un estado social, que es el Estado que conocemos, en el que los individuos renuncian a parte de su libertad e independencia «naturales» y se avienen, mediante el pacto o contrato, a vivir en sociedad. En ningún caso, el contrato debe entenderse como un pacto «de hecho» históricamente realizado, sino como una hipótesis lógica, un contrato ficticio, que explica racionalmente el porqué de las leyes y del Estado.

Precedentes del c. s. son considerados filósofos como Protágoras o Epicuro, ya que ambos entienden que la justicia no es una virtud innata en el ser humano, sino un don otorgado por los dioses, o el fruto de una convención, necesarios, en cualquier caso, para mantener el orden y la organización entre los humanos. Los filósofos modernos que han sostenido una teoría del c. s. difieren básicamente en su concepción del estado de naturaleza previo al estado social. Para Hobbes, el estado de naturaleza sería un «estado de guerra de todos contra todos»; Locke, en cambio, como los iusnaturalistas Pufendorf y Grocio, concibe el estado de naturaleza como un estado de paz, de sociabilidad y ayuda mutua: Rousseau, por su parte, contrapone la «bondad» del estado de naturaleza, a una «perversidad» social que deberá corregirse precisamente por el consenso de las voluntades en torno a una sola «voluntad general». De la concepción específica del estado de naturaleza deriva, en cada uno de estos autores, una especial concepción del Estado: autoritario en Hobbes, continuista con el estado de naturaleza en Locke, y fruto de la asociación democrática de los ciudadanos en Rousseau.

En el siglo XX una serie de teóricos políticos norteamericanos han elaborado nuevas teorías del c. s., más o menos deudoras de las teorías clásicas. Entre ellos están, por encima de todo, John Rawls con una importante *Teoría de la justicia*, así como Robert Nozick y James Buchanan. *V.C.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*; J. LOCKE, *Tratado del gobierno civil*; J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*; I. KANT, *La paz perpetua*; *Teoría y práctica*; F. ATGER, *Essai sur l'histoi-*

re des doctrines du Contrat Social, París, 1906; G. W. GOUGH, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development*, Oxford, 1936; G. DEL VECCHIO, *Sui vari significati della teoria del contrato sociale*, Roma, 1956; JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971 (hay trad. cast.: *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1979); ROBERT NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, 1974; JAMES M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, Londres, 1975; F. R. DALLMAYR, ed., *From Contract to Community*, Nueva York, 1978; P. BIRNBAUM, *Democracy, Consensus, and Social Contract*, Londres, 1978; L. KERN, *Neue Vertragstheorie*, Königstein, 1980; N. BOBBIO, *Il Contrato Sociale oggi*, Nápoles, 1980; FERNANDO VALLESPÍN OÑA, *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, 1985.

**convención** → moral y costumbre.

**convicción.** Se entiende por c. el conocimiento subjetivo y la → voluntad del individuo, que se tiene en la → conciencia del → bien. Este conocimiento y voluntad comportan el derecho a seguir la propia c. y a basar en ella nuestras → decisiones. La c. se expresa en el habla, la comunicación gestual y la → acción humana. El agente transmite a su acción un significado o le atribuye un → sentido. Este sentido y significado representan entonces la íntima orientación finalista o intención de la acción. A su vez, ésta está condicionada por la → situación previa del entorno y del propio → cuerpo, que se integran en el conocimiento y se convierten en un motivo del obrar. La c. se desprende hasta tal punto del ámbito sensoriomotor animal que, mediante el lenguaje, los condicionantes ambientales y corporales, apropiados para la vida práctica, se convierten en motivos aprehensibles; con ello abren un espacio a la → libertad para la respuesta intencional. La c. como saber prerreflejo y disposición interior del → ser humano puede convertirse en situaciones de decisión en objeto de reflexión expresa y elección consciente. En todos los casos tiene lugar en ellas un compromiso (implícito o consciente) entre las → necesidades y deseos particulares del individuo (Hegel las denomina «lados de la intención») y las pretensiones de universalidad, interiorizadas en las → normas y → valores (Hegel habla de intención general). Este compromiso se encuentra supeditado a la incondicional exigencia de la conciencia de querer el bien y rechazar el mal. La especificidad de la conciencia radica en basarse por completo en este peculiar saber y querer el bien, independientemente de si la acción conduce o no al éxito en la realidad social. Se distingue así una é. de la c. y una é. de → resultados (Max Weber). Hegel critica esta limitación filosófico-moral de la c. a la interioridad, que imputa a Kant, como caprichosa y fatua, pues sólo contempla el bien en la parte que conoce, quiere y siente. Con ello, empero, la mejor intención puede torcerse en su contrario y convertirse en mala, sustituyendo el bien real por la propia concepción. Por eso atribuye a la sociedad, frente al individuo, el derecho a corregir la c. de éste mediante la → costumbre y el acuerdo (→ consenso). Por el contrario, frente a la exigencia de la sociedad, hay que preservar el derecho del individuo a ser escuchado y respetado en su singularidad. Una acción como expresión de la c. es, por tanto, objeto de consideración en el ámbito del → derecho. *A.S.*

*Bibliografía*: G. W. F. HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, pp. 115-140; M. WEBER, *Politik als Beruf*, Berlín, 1969; E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985[2].

**cooperación** → decisión, teoría de la; ética social.

**coparticipación** → democracia.

**corporativa, ética** → ética corporativa.

**cosmopolitismo** → patriotismo - cosmopolitismo.

**cosmovisión** (al. *Weltanschauung*). El término «c.», ya utilizado por W. von Humboldt y luego muy empleado durante el romanticismo y el historicismo, significa una visión global, unificada y no necesariamente consciente, de la estructura y la naturaleza, del origen y → sentido del → mundo y de la → vida humana. Mientras que una *imagen del mundo* (*Weltbild*) intenta sintetizar y elaborar conceptualmente los resultados de las ciencias naturales y humanas en una representación global del mundo, la c. es el conjunto de intuiciones sobre todo precientíficas, formadas a partir de experiencias vitales naturales e históricas diferenciadas, que además trascienden los límites metódicos de las ciencias particulares. En la c. se reúnen así en una unidad originaria las convicciones teóricas y prácticas que suscitan tomas de posición valorativas con respecto al mundo en su conjunto.

Las c. son para las → culturas y épocas, para los grupos religiosos y políticos, para los movimientos y corrientes de pensamiento, un sistema de referencia, característico y omnicomprensivo, del conocimiento, la → acción y el juicio (c. antigua, medieval, cristiana, budista, liberal, marxista). Las c. fundamentan un modo específico de estructuración político-social de una comunidad y de la vida personal en el seno de esta estructura.

Las c. han de corregirse a partir de una reflexión (humana y racional) así como de experiencias metódicamente obtenidas. Las c. y sus valedores que se sustraen a esta crítica y a esta puesta en cuestión correctora se hurtan a la exigencia de → verdad formulada por la filosofía, la → ciencia y las → religiones. Justifican así las rivalidades sin admitir un arbitrio racional de los posibles conflictos. De hecho, suscriben así un → relativismo dogmático y son totalitarias en sentido manifiesto o latente. *O.H.*

*Bibliografía*: W. DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*; M. SCHELER, «Concepción filosófica del mundo», en *El saber y la cultura*, 1934; *id.*, *Sociología del Saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935; K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967; B. RUSSELL, *La meva concepció del món*, Edicions 62, Barcelona, 1974; M. HEIDEGGER, «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979[3]; P. MOLINA GARCÍA, *Génesis y estructuración de la visión marxista trágica del mundo*, Universidad de Granada, 1986.

**costumbre** → moral y costumbre.

**creencia** → religión.

**crisis (de la moral)** → crítica moral; dominación.

**cristianismo** → ética cristiana.

**criterio** → principio moral.

**criterio de racionalidad** → decisión, teoría de la.

**crítica** → crítica moral.

**crítica moral.** La c. m. interroga a la → moral dominante en una sociedad acerca de su finalidad oculta, con lo que sacude el carácter inmediato de su validez; con ello pierden el estatus de tabú las prohibiciones y mandatos. La c. m. surge en las sociedades cuyo orden social y sistema de valores empiezan a resquebrajarse. Pretende acelerar o frenar este proceso de descomposición: la c. m. es o bien desenmascaradora, al mostrar el fundamento comprometedor de una moral, o bien justificadora, desempeñando una función legitimadora.

1. La c. m. desenmascara poniendo a la luz, en una moral, un fin que contradice los fines explícitos que ésta se asigna a sí misma: la envidia de los dioses (sofistas),

el egoísmo de los poderosos (Trasímaco en la *República* de Platón, 338 ss.; → é. marxista), el resentimiento de los débiles (Calicles en el *Gorgias* de Platón, 491 ss.; Nietzsche). También es propio de la c. m. desvelar las disposiciones supuestamente altruistas, como la → piedad o el → amor al prójimo, como simple racionalización del → interés propio (Hobbes, La Rochefoucauld), la → conciencia como una voz extraña interiorizada (Freud, Adorno), los principios de vida como algo → alienante (Marx) o las decisiones aparentemente libres como fruto de → determinaciones biológicas, psicológicas, económico-sociales (Darwin, Nietzsche, Freud, Marx). El objetivo de la c. m. desenmascaradora es romper con la ficción de las ilusiones recibidas, poniendo al desnudo una falsa conciencia. La c. m. tiende a «ilustrar» al hombre (Ilustración) y a emanciparlo de una inmadurez de la que ha llegado a ser culpable, o en la que le mantienen deliberada y estructuralmente los poderes políticos y religiosos. Una «falsa» conciencia se mide con la idea de una conciencia «verdadera». A la negación de las obligaciones dominantes se une así, al menos implícitamente, la aceptación de la idea de una obligación incondicionada. La superación de la moral se efectúa en nombre de la → moralidad; la propia c. m. es un acontecimiento ético.

Tampoco la c. m. desenmascaradora es, por regla general, puramente destructiva. Nietzsche, por ejemplo, critica tanto la actitud, supuestamente dominante desde Platón, según la cual hay que buscar el sentido de la vida en → valores objetivos ultramundanos, y también su contrario, el → nihilismo europeo del siglo XIX, cuyo relativismo histórico atenta contra todos los valores, normas y verdades que dan sentido a la existencia. Por otra parte, proclama un → principio moral que debe abrir un nuevo horizonte vital: la afirmación de sí y la elevación de la → vida como «voluntad de poder». Este principio es menos un valor nuevo que un nuevo lugar de posición de valores, que no sustituye simplemente los valores antiguos por otros nuevos, sino que los justifica sobre otras bases —con lo que pueden sustraerse a la c. m.

2. La c. m. legitimadora puede querer justificar una moral totalmente o sólo parcialmente. En el segundo caso se aceptan los principios rectores, pero se critican desde dentro las normas concretas. Esta crítica puede basarse en dos argumentos: o bien la moral ha caído en decadencia, se ha alejado de su principio rector (p. ej., la moral de los estados socialistas, que se aleja de la exigencia humanística de la → é. marxista), o bien las condiciones de vida se han transformado hasta tal punto (de la sociedad agraria a la sociedad industrial, de la penuria a la abundancia de ciertos bienes; o a la inversa) que el objetivo que orientaba a la moral tradicional exige una modificación de sus normas si todavía se quiere alcanzar aquél.

3. Mientras que las c. m. desenmascaradora y legitimadora ponen a prueba la justeza sustantiva de una moral (c. m. de primer orden), una c. m. de segundo orden examina los conceptos, criterios, principios y → métodos de la moral y de su crítica. Distingue así entre la moral como realidad históricamente variable y frecuentemente deficiente, y su principio moral suprahistórico; se interroga sobre la cualidad formal de un principio moral y sobre la razón de ser de una moral en general, independientemente de su contenido. *O.H.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, cap. VI; F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et réfléxions*; I. KANT, «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la Historia*; F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*; *id.*, *Aurora; id., Más allá del bien y del mal*; *id.*, *La genealogía de la moral*; É. DURKHEIM, *Religion, morale, anomie*; J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*; T. W. ADORNO, *Mínima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987; A. ARNDT y J. MOLTMANN, eds., *Hacia una sociedad crítica*, Sígueme, Salamanca,

1972; V. CAMPS, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.

**crítica religiosa.** La c. r. es un determinado tipo de filosofía de la religión. Ésta se constituyó en disciplina relativamente autónoma con el intento de la Ilustración de fundar racionalmente la → religión independientemente de las formulaciones dogmáticas y sin referencia a una revelación sobrenatural (Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel). Las cuestiones centrales de la filosofía de la religión (1. validez objetiva de las proposiciones religiosas; 2. función moral y social de las ideas religiosas; 3. fundamento y génesis antropológicos de la religión) se esgrimieron críticamente contra la religión en la c. r. sistemática del siglo XIX, bien mediante argumentaciones cientifistas (Comte), antropológico-morales (Feuerbach, Nietzsche), sociológico-políticas (Marx, Engels) o psicológicas (Freud). Sus formulaciones orientan aún la c. r. actual.

El cientifismo ve en las proposiciones religiosas intentos precientíficos de explicación de los fenómenos naturales. La religión, fruto de la ignorancia humana, desaparecerá a ritmo inversamente proporcional al progreso del conocimiento humano. La teoría antropológica interpreta la religión como una proyección de fenómenos humanos y la fe en Dios como la metamorfosis de los deseos humanos en entidades sobrehumanas. La crítica moral (Nietzsche) denuncia en la religión la ideología de los débiles, que impide la autorealización de los fuertes y que desvalora el mundo en nombre de un imaginario más allá. Marx y Engels recuperan la teoría feuerbachiana de la proyección y reconstruyen las condiciones sociales de la génesis de los deseos que, en la forma de proyecciones religiosas, constituyen para las víctimas de la opresión político-social una ilusión aliviadora y que sirven a los poderosos para justificar y hacer aceptar unas condiciones injustas. Para el psicoanálisis de Freud, la religión es «un intento de someter el mundo real, en el que estamos emplazados, mediante un mundo deseado». En la medida en que esta ilusión —cuya estructura y función son explicables según el modelo de los mecanismos de la psique infantil— pone límites mediante sus prohibiciones cognitivas a la búsqueda científica de la verdad es peligrosa y dañina para una conducción racional de la vida.

Todas estas teorías tienen en común la tesis según la cual la religión obstaculiza la autocomprensión y feliz autorrealización de la vida humana. *M.F.*

*Bibliografía*: VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*; *id.*, *Zadig o el Destino*; D. DIDEROT, *La religiosa*; *id.*, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*; L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*; K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la religión*; A. COMTE, *Catecismo positivista*; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*; *id.*, *El Anticristo*; S. FREUD, *El futuro de una ilusión*; *id.*, *Totem y Tabú*; *id.*, *Moisés y el monoteísmo*; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1944; J. LACROIX, *El ateísmo moderno*, Herder, Barcelona, 1968[2]; G. M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, París, 1969; P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, París, 1971; S. ACQUAVIVA, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao, 1972; R. GARAUDY, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; R. SCHÄFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Friburgo/Munich, 1973; K.-W. DAHM, V. DREHSEN y G. KEHRER, *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftl Kritik*, Munich, 1975; E. MENÉNDEZ UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979; A. GRABNER HAIDER, *Ideologie und Religion*, Friburgo, 1981; E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983; K. H. WEGER, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986; REYES MATE, *Modernidad, religión, razón*, Anthropos, Barcelona, 1986.

**crueldad** → sadismo - masoquismo.

**cuerpo.** Se entiende por c. humano la totalidad orgánica innata mediante la cual

se organizan y configuran la vivencia anímico-espiritual y la acción. Si se hace abstracción de la psique y la consciencia y se considera ante todo el aspecto anatómico-fisiológico del c., se reduce a su dimensión puramente física. La acción moral presupone la capacidad de obrar del ser humano, es decir, una acción corporal (→ acción). Esta capacidad de obrar puede estar disminuida y reducida por lesiones externas o por → enfermedades orgánicas, o bien menoscabada por enfermedades psíquicas. En estos casos, se da una incapacidad estructural para la acción moral. La cuestión moralmente relevante es saber en qué medida la búsqueda y conservación de la integridad del propio cuerpo es responsabilidad del agente, y determinar si la unidad corporal representa un deber moral.

Para determinar suficientemente el c. humano, hay que remontarse más allá de la conciencia y experiencia propias, debajo de los contenidos de experiencia inconscientes, de los sueños y fantasías, para acceder al ámbito de las sensaciones corporales, de los reflejos y reacciones fisiológicas. El c. está fundado en la vida natural del organismo, que está él mismo inmerso en un proceso de intercambio con el entorno. Una vez se rompe por defecto o por exceso el equilibrio homeostático necesario para la conservación del individuo y de la especie, se desencadenan comportamientos reactivos que son expresión de un estado de carencia o → necesidad (hambre, sed), y que exigen satisfacción. Estas reacciones pueden producirse de forma refleja o bien fortuita y, reforzadas por el entorno, pueden convertirse en conductas. Por lo demás, los estados de carencia de nuestro organismo se interiorizan en la exp riencia. Representan excitaciones instintivas que captamos afectivamente como sensaciones, y que inciden en nuestra experiencia psíquica como → deseos (p. ej., el deseo sexual de la pareja). Los órganos de los sentidos y el aparato locomotor están al servicio de nuestros deseos. Se entiende por alma el principio de organización del cuerpo que, estimulado por la mediación de sensaciones corporales, intenta satisfacer nuestros deseos a través de los órganos corporales. Es en este estrato, que en principio comparte el ser humano con los organismos superiores, donde se asienta la unidad psicofísica de los organismos superiores. La → socialización del ser humano muestra que, de acuerdo con las exigencias de la relación madre-hijo y con los datos de la maduración orgánica, se desarrolla por etapas la sensoriomotricidad de las diferentes partes del c.: primero las partes de boca y mano, necesarias para la percepción táctil, luego los ojos y la forma de la frente asociados a la percepción visual, y finalmente los oídos y la lengua necesarios para la comunicación oral. Cuando el niño es capaz de hablar, su organización está ya formada; de este modo, puede ya hacerse una idea de la unidad de su cuerpo, delimitado del mundo exterior por la superficie cutánea. Según Lacan, la certeza de la unidad del propio cuerpo viene dada por la imitación de los movimientos corporales de los demás o por la de los propios gestos en un espejo (fase del espejo). La capacidad de formarse la idea de unidad sensoriomotriz hace posible expresar el término «yo». Merleau-Ponty denomina a la conciencia del propio cuerpo «vivencia corporal» (*corps vécu*). Éste marca la línea de separación definitiva entre las experiencias humanas y animales.

Esta conciencia corporal se remite a la corporeidad destinada, biológicamente dada, que se asume consciente y voluntariamente y que la conciencia organiza y configura. La unidad de la conciencia del c. no está, pues, dada de antemano sino que supone una tarea. Merleau-Ponty habla de existencia ambigua entre unidad y decadencia, integración y desintegración, salud y enfermedad. La psicología gestáltica llama «esquema corporal» a esta conciencia del c. dinámica y no reflexiva. Contrariamente a lo que ésta supone, la

conciencia del c. no puede explicarse por la sola psicología, pues es el producto de interacciones, es decir, es de origen social. Con su propia corporalidad, el niño asume una acuñación sexual biológicamente condicionada, dada de antemano a modo de destino. En las formas de experiencia específicamente sexuales de la fase edípica y la pubertad, debe asumir ésta en su intencionalidad, integrándola en la conciencia de sí. Si este proceso se consuma normalmente, el niño experimenta su cuerpo como masculino o femenino. Por el contrario, si se altera la socialización por conflictos estructurales generados por la educación (p. ej.: entre sentimientos de culpabilidad y deseos reprimidos), se forman, en vez de una vivencia y obrar intencionales unificados, tendencias psíquicas contradictorias y una relación disruptiva con el cuerpo. Si la modalidad de inclinación paterna es paradójica, es decir, si la misma acción significa acogida y rechazo, una relación esquizoide hiperrefleja destruye la relación con el propio cuerpo, o bien una tendencia depresiva a la autodestrucción (automutilación o suicidio) desencadenará un proceso de deterioro psicótico.

Mientras que el conflicto neurótico disminuye la responsabilidad moral de la unidad del c., la aversión psicótica va a suprimirla sustancialmente. No obstante, hay que distinguir entre la forma patológica de la terminación de la propia vida y el suicidio, en el que se decide libremente, con plena responsabilidad de sí mismo y frente a los demás. *A.S.*

*Bibliografía*: SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, n.º 70; D. HUME, *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*; K. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, París, 1952; M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, París, 1965; C. BRUAIRE, *La philosophie du corps*, París, 1968; F. CHIRPAZ, *Le corps*, París, 1975; S. ACQUAVIVA, *In principio era il corpo*, Roma, 1977; S. RÁBADE ROMEO, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, CSIC, Madrid, 1985; A. DOU, ed., *Mente y cuerpo*, Mensajero, Bilbao, 1986; P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987; J. LACAN, *El estadio del espejo como formador de la función del Yo...*, en *Escritos*, vol. I, Siglo XXI, Madrid, 1989[5].

**culpa.** La noción de c. tiene una doble significación: moral y jurídica. Es moralmente culpable quien por su acción, omisión o simple propósito atenta conscientemente y por libre → decisión contra las exigencias de su → conciencia y de las → normas morales. Como el criterio de la c. en sentido jurídico no es una acción u omisión consciente o la mala → voluntad, sino una transgresión de la ley (→ derecho), hay que distinguir entre ambos sentidos de la noción de c. Por regla general, quien comete un delito (→ castigo), es también moralmente culpable. Pero alguien puede ser moralmente culpable y jurídicamente inocente (p. ej., si por su → interés propio descuida sus → deberes, no exigibles legalmente). A la inversa, en determinadas circunstancias no es inmoral toda infracción de la ley, ni siquiera un delito deliberado (p. ej., bajo un poder ilegítimo). Tampoco hay c. moral cuando se realiza un acto bajo la presión de una amenaza, de un temor, un estado de legítima defensa o en peligro de muerte (→ situación de necesidad). Puede subsistir una c. jurídica incluso si se ha lavado la c. moral, y viceversa. La c. moral supone la → libertad humana: el hombre debe escoger entre su → deber moral y un interés que no podría justificar moralmente.

Tanto en sentido jurídico como moral, la c. depende de la relación subjetiva del agente con su acción. Pero la gravedad de la c. moral no radica en los signos externos de la → situación, sino en la importancia de renunciar a ciertos intereses en pro del deber. A diferencia del ámbito jurídico, en el que es calculable la pena correspondiente a una c., en la c. moral son

secundarias la pena y la punibilidad, pues quien es moralmente culpable peca primordialmente contra sí mismo. Atenta contra la → responsabilidad que tiene, en tanto ser moral, de la dignidad de su → persona. Esta es la razón por la que el daño del que es moralmente responsable, en perjuicio de otro o de sí mismo, no puede ser castigado más que si es simultáneamente de orden jurídico (p. ej., cuando un acto contraviene un deber general de previsión o ha sido cometido a sabiendas y por negligencia). La c. jurídica y moral no afecta más que a individuos psíquicamente maduros e intelectualmente capaces de medir la magnitud de su falta y de apreciar su responsabilidad jurídica y moral. Estas condiciones son el presupuesto de la legitimidad del → castigo. Éste ha de servir, no sólo para la disuasión, restitución y como sanción para el justo equilibrio de intereses de los afectados, sino a la posibilidad futura de obrar moralmente bien.

El castigo como *penitencia* por una c. jurídica, debe hacer posible la comprensión de la c. moral asociada. La idea jurídica de pena implica una cualidad moral de la c. jurídica. Sólo el conocimiento de una c. jurídica como moral posibilita el *arrepentimiento*: aceptar el propio acto como falta, no en razón de una obligación exterior, sino libremente, y decidir una *conversión*, es decir, orientar la acción futura hacia los deberes morales y hacia la responsabilidad que se tiene frente a uno mismo y los demás.

Hay que distinguir la conciencia de sí necesaria para el arrepentimiento, fundada en criterios morales, de una autoconciencia sin base moral. Esta última puede ser excesiva en relación a la c. real, estar totalmente ausente o no estar motivada más que por las sanciones exteriores. Cuando el sentimiento de c. es fuente de un gozo inconsciente y se mantiene vivo, es expresión de una neurosis (→ enfermedad).

Como expresión del sentido de la justicia, el sentimiento de c. es la conciencia de haber lesionado las recíprocas relaciones de confianza, amistad y amor; por ello es índice de una → persona libre y responsable, en la cual se puede confiar (J. Rawls).

En la → é. cristiana, la idea de c. no incluye sólo las faltas contra la naturaleza moral del ser humano, sino también contra → Dios. Esta c. puede lavarse mediante el arrepentimiento y la conversión, pero la supresión de la c. no depende de la voluntad moral del individuo, sino sólo de la fe (*sola fide*: Lutero) en la gracia justificadora de Dios. Una certeza subjetiva de c. o de la ausencia de falta como la posible desde el punto de vista moral y religioso, es inaccesible al individuo en materia de culpabilidad desde la óptica religiosa.

*W.V.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Metafísica de las costumbres*; G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, pp. 105-118; M. CHOISI, *L'anneau de Polycrate. De la culpabilité collective*, París, 1948; K. JASPERS, *¿Es culpable Alemania?*, 1948; A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, París, 1949; *id.*, *Une morale sans péché*, París, 1952; R. LAFORGUE, *Psychanalyse de l'échec*, París, 1950; M. GALLO, *Il concetto unitario di colpabilità*, Milán, 1951; J. NABERT, *Essai sur le mal*, París, 1955; C. A. CAMBELL, P. NOWELL-SMITH y E. FROMM, «Free Will, Responsability and Guilt», en M. K. MUNITZ, ed., *A Modern Introduction to Ethics*, Nueva York, 1958; G. BIFFI, *Colpabilità e libertà nell odierna condizione umana*, Venegono Inf., 1959; H. HÄFNER, *Vivencia de la culpa y conciencia*, Herder, Barcelona, 1962; G. CONDRAU, *Angustia y culpa. Problemas fundamentales de la psicoterapia*, Gredos, Madrid, 1968; P. GÓMEZ BOSQUE, *Libertad y culpa*, Naranco, Oviedo, 1972; F. JIMÉNEZ BURILLO, *El tema de la culpa en la obra de Albert Camus*, Universidades y Academias, 1973; G. P. CHIRONI, *La culpa en el derecho civil moderno*, 2 vols., Reus, Madrid, 1978[2]; A. VERGOTTE, *Dette et désir*, París, 1978; J. LACROIX, *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona, 1980; G. CHARRON, *Freud et le problème de la culpabilité*, Ottawa, 1980; C. CASTILLA

DEL PINO, *La culpa*, Alianza, Madrid, 1981[3]; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982; L. GRINBERG, *Culpa y depresión*, Alianza, Madrid, 1983.

**culto** → religión.

**cultura** (del lat. *colere*, fundar, construir). El término «c.» abarca, por oposición al de → naturaleza desarrollada, el espacio vital creado por el → ser humano. En su acepción tradicional, se distingue a la c. como conjunto de obras históricas (arte: → juego, → ciencia, → religión) resultado de la acción humana, que tiene su fin en sí mismo, con respecto a la *civilización* como forma vital instrumental y funcional determinada por las necesidades sociales (E. Troeltsche, T. Mann). Una concepción antropológica de la c. da la primacía a la civilización: para compensar sus carencias naturales y sus deficiencias instintivas, el ser humano crea la c. como una segunda naturaleza (A. Gehlen). Según la concepción institucionalista, la c. es un todo compuesto por instituciones autónomas y coordinadas (B. Malinowski). Se ha criticado a esta concepción proyectar una representación europea de las formas, funciones y estructuras de organización de la c. a todas las c. del mundo, y de desvalorizar así a las demás c. individuales, a las llamadas c. primitivas (eurocentrismo). Esta crítica ha sido formulada por el culturalismo, que se muestra escéptico con respecto a una teoría unitaria de la c. Esta concepción postula un estudio puramente contextual de las c. particulares, rechazando el estudio comparativo (R. Benedict).

Estas concepciones etnológicas, sociológicas e institucionales de la c. han de distinguirse de una concepción ética, que da la prioridad a la acción orientada a normas morales, y que pone en un segundo plano la actividad tecnológica y económica. Esta perspectiva no distingue ni entre c. primitivas y desarrolladas, ni entre c. y civilización. Postula que en la coordinación funcional de las capacidades y actividades humanas, tanto en la actividad de producción como de comunicación, deben respetarse las normas morales reconocidas como tales para que estas actividades tengan un → valor y un → sentido cultural. Las normas morales son entonces los axiomas fundamentales y criterios de la c., considerada como la forma de vida humana.

*W.V.*

*Bibliografía*: T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Darmstadt, 1918; L. FEBVRE, M. MAUSS, M. WEBER *et al.*, *Civilisation: Le mot et l'idée*, París, 1939; H. L. VAN BREDA, *Culturphilosophie*, Warny, 1943; J. FEIBLEMANN, *The Theory of Human Culture*, Nueva York, 1946; A. DREXEL, *Natur und Kultur*, 3 vols., Zurich, 1947; T. S. ELIOT, *Notes Towards a Definition of Culture*, Nueva York, 1948; P. ZANONE, *La coltura*, Turín, 1950; G. BASTIDE, *Mirages et certitudes de la civilisation*, París, 1953; J. LALOUP y J. NÉLIS, *Culture et civilisation*, París/Tournai, 1955; E. MORIN, *El espíritu del tiempo*, Taurus, Madrid, 1966; O. N. DERISI, *Filosofía de la cultura y de los valores*, Buenos Aires, 1963; R. DE STEFANO, *Per una etica sociale della cultura*, 2 vols., Milán, 1963; J. HUGERET, *La culture face aux civilisations*, París, 1963; A. GEHLEN, *Urmensch und Spatkultur*, Frankfurt/Bonn, 1964[2]; E. PACI, *Filosofia e fenomenologia della cultura*, Milán, 1965; P. RICOEUR, «Civilisation universelle et cultures nationales», en *Histoire et vérité*, París, 1967[3]; A. L. KROEBER, *El estilo y la evolución de la cultura*, Guadarrama, Barcelona, 1969; X. RUBERT DE VENTÓS, *Moral y nueva cultura*, Alianza, Madrid, 1971; R. BENEDICT, *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1971; G. ROHEIM, *Origine et fonction de la culture*, París, 1972; H. ARENDT, *Crise de la culture*, París, 1972; A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, Munich, 1972; A. GRAMSCI, *Cultura y literatura*, Península 62, Barcelona, 1973; R. FIRTH, *Hombre y cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1974; J. SZASZKIEWICZ, *Filosofia della cultura*, Roma, 1974; PH. BÉNÉTON, *Histoire des mots: culture et civilisation*, París, 1975; F. SAVATER y L. A. DE VILLENA, *Heterodoxias y contracultura*, Montesinos, Barcelona, 1981; V. HELL, *L'idée de culture*, París, 1981; B. MA-

LINOWSKI, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981[2]; E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, FCE, Madrid, 1983; M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Planeta Agostini, Barcelona, 1985; L. MUMFORD, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1987[5]; H. ARENDT y A. FINKIELKRAUT, *La crisi de la cultura*, Pòrtic, Barcelona, 1989.

**culturalismo** → cultura.

# CH

**China** → ética china y japonesa.

# D

**darwinismo social.** El término «d. s.» designa un movimiento pseudocientífico, de carácter racista, difundido en Europa a finales del siglo XIX, y que culminó en la ideología nacionalsocialista. El d. s. se basa exteriormente en las teorías evolucionistas de Darwin: como una especie engendra más individuos de los que pueden sobrevivir, es necesaria la *lucha por la vida* (→ é. evolucionista). La selección natural favorece finalmente a los individuos más aptos para desarrollarse. Estas tesis fundamentales fueron comprendidas por el d. s. como leyes de la evolución social que garantizaban la conservación de una especie humana de superior valor. El principio del «bien de la raza» (A. Ploetz) sustituyó al del → bien común y sirvió para la legitimación de la eugenesia: los enfermos e incapacitados deben ser objeto de una severa selección social. El d. s. extremo (J. B. Haycraft, A. Tille) exige el sacrificio de los individuos a la raza y al pueblo, y rechaza las medidas sociales preconizadas por el d. s. moderado. Ambas tendencias se oponen al → socialismo.

Las concepciones del d. s. van desde la voluntaria elección de la pareja orientada por principios racistas a la selección genética científica y a la cría artificial de personas, para la cual no se desarrollan otros criterios de valor más que los vagos signos de la llamada raza «aria». El d. s. favoreció así considerablemente al racismo y al antisemitismo (→ discriminación); sirvió para justificar la eutanasia (é. médica).

El valor humano de la → vida no se reduce aquí a las condiciones fundamentales sostenibles desde el punto de vista biológico, sino a un punto de vista racista dirigido contra los → derechos humanos fundamentales y contra el libre desarrollo de la → persona. El hombre no es aquí más que sujeto de selección y cría. No existen criterios éticos ni científicos que permitan determinar una vida de mayor o menor valor. Ni siquiera la constitución biológica de un ser humano puede comprenderse más que en atención a su destino social y personal (A. Portmann). *W.V.*

*Bibliografía*: CH. DARWIN, *El origen de las especies*; G. H. IMMELFARB, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*, Filadelfia, 1944; J. A. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2 vols., París, 1959; A. PORTMANN, *La forme animale*, París, 1961; D. NÚÑEZ RUIZ, *El Darwinismo en España*, Castalia, Madrid, 1977; *Darwinismo en España. En el primer centenario de la muerte de Darwin*, Anthropos, Barcelona, 1982; A. DOU, ed., *Evolucionismo y cultura*, Mensajero, Bilbao, 1983; J. HUXLEY y H. D. B. KETTLEWEL, *Darwin*, Salvat, Barcelona, 1987; C. J. CELA CONDE, *De genes, dioses y tiranos*, Alianza, Madrid, 1985.

**Dasein** → ética existencialista.

**deber.** El d. es el concepto fundamental de la reflexión ética. Formulado por vez primera en la → é. estoica (*to kathekon* = lo debido, lo conveniente), penetró en la → é. cristiana por medio de Cicerón y ocupó, con el nombre de obligación, un lugar central en la Ilustración alemana, sobre

todo en Wolff, Crusius y otros, y luego en Kant y Fichte, que lo vincularon con la esencia misma de la → moralidad. En la actualidad, se habla de d. en el sentido de las tareas que crean una obligación y están ligadas a la función específica de una → persona en un grupo o sociedad. La filosofía ve en el d. la obligación de obrar con respecto a una ley moral incondicional (→ imperativo categórico, → principio moral). Los actos conformes a las → normas vigentes por el derecho o la costumbre (→ moral y costumbre) no son d. más que en la medida en que estas normas están ellas mismas fundadas en una ley moral.

En el concepto de d. se expresa el hecho de que una → voluntad libre está sujeta a una exigencia imperativa (debe) a la cual esta voluntad no obedece siempre de forma espontánea. El concepto de d. implica siempre el de obligación, es decir, de una fuerza que puede oponerse a los impulsos y deseos (es decir, a las inclinaciones) del sujeto, y no tiene en éstos su fundamento. Cuando Kant cree encontrar en el d. la esencia del imperativo moral como «necesidad práctica incondicionada de la acción» y como «obligación que se impone incondicionalmente a una voluntad que no es de suyo buena», y cuando define la moralidad como «un obrar por respeto a la ley moral», estas determinaciones se basan en las experiencias en las cuales el «sano entendimiento común» ha reconocido siempre el d. Toda persona puede distinguir entre las acciones que realiza porque desea o anhela algo, y los actos de que se siente moralmente obligado. La constricción obligatoria es de naturaleza totalmente ajena a la aspiración racional, que limitaría la satisfacción de los deseos inmediatos en beneficio de fines a largo plazo o de intereses superiores. Lo específico de la obligación moral aparece además en el sentimiento de *respeto* con que tratamos a la ley moral y a las acciones conformes a ella. Las → necesidades y su satisfacción no son objeto de respeto, como tampoco una acción realizada según las máximas de prudencia y al servicio de un disfrute racional de la vida. Respetamos sobre todo a una persona capaz de obrar por d. y contra sus inclinaciones.

El concepto de d. supone la noción de una instancia legisladora. Para la → é. estoica, la «naturaleza», el logos universal, representa la razón que obliga. Para la → é. cristiana, es el → Dios personal el que, mediante su ley, interpela a los hombres. Así, lo que es conforme al d. es conforme a la naturaleza, y también a Dios. El pensamiento moderno (y, en particular, Kant) desarrolla la idea, consustancial a la → libertad moral, de autonomía, e interpreta el d. como una autoexigencia y autoobligación de la libertad de un ser capaz de razón, pero que no siempre es racional. El fundamento de la obligación es así la → persona como ser libre racional.

Según el tipo de obligación, la relación que generan y la obligatoriedad de las acciones debidas, se distingue por regla general entre d. perfectos e imperfectos; entre d. con respecto a uno mismo, con respecto a los demás, y para con Dios (en la medida en que Dios, como idea de un ser racional metaempírico, figura junto a otros seres racionales metaempíricos no se distingue ya más que entre d. para con uno mismo y para con los demás); entre obligaciones jurídicas y d. morales (→ moralidad).

Los d. perfectos (estrictos) incluyen el conjunto de obligaciones incondicionales que conciernen a todos por igual y determinan de forma clara los actos exigidos y prohibidos (en la forma de prohibiciones de matar, robar, mentir, cometer violencia); los d. imperfectos (latos) son los que contienen una ley estricta en cuanto a la máxima de la acción, pero que no determinan nada *a priori* por lo que respecta a la forma de ejecutarla, dejando un margen al arbitrio individual o a la → prudencia (p. ej., el d. de desarrollar las propias ca-

pacidades y disposiciones naturales). Mientras los d. jurídicos (obligaciones) pueden ser determinados por una regla de derecho externa, los d. morales no pueden ser impuestos por la fuerza. Obligan en razón de fines internos que no pueden ser decretados por ninguna legislación exterior y no pueden ser juzgados por instancia jurisdiccional alguna. Sólo son exigibles forzosamente los actos conformes al d. (legales), pero no los actos hechos por d. (morales), es decir, los actos en los que la ley constituye además el motivo de la acción.

*M.F.*

*Bibliografía*: CICERÓN, *Los oficios*; *id.*, *Tratado de los deberes*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*, 1.ª parte, libro 1,3; *id.*, *Metafísica de las costumbres*, 2.ª parte, 1; J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, 2.ª y 3.ª partes; P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, París, 1949; H. A. PRICHARD, *Moral Obligation*, Oxford, 1949; R. LE SENNE, *Le devoir*, París, 1950[10]; A. GUZZO, *La moralite*, Turín, 1950; J. P. BULNES, *La filosofía del deber*, Razón y Fe, Madrid, 1953[2]; V. JANKÉLÉVITCH, *L'austérité et la vie morale*, París, 1956; W. H. WERKMEISTER, *Theories of Ethics. A Study in Moral Obligation*, Lincoln (Nebraska), 1961; J. NABERT, *Éléments pour une éthique*, París, 1962[2]; G. E. MOORE, *Ética*, cap. IV, Editora Nacional, México, 1964; *id.*, *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, 1966; J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966; J. HENRIOT, *Existence et obligation*, París, 1967; R. ROSS, *Obligation. A Social Theory*, Ann Arbor, 1970; W. D. ROSS, *Los fundamentos de la ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972; *id.*, *The Right and the Good*, Oxford, 1973; R. D. PFAHL, *Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht*, Düsseldorf, 1974; H. REINER, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim, 1974[2]; R. M. HARE, *El lenguaje de la moral*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1975; P. H. NOWELL-SMITH, *Ética*, Verbo Divino, Estella, 1977; P. PLE, *Par devoir ou par plaisir?*, París, 1980; J. S. FISHKIN, *The Limits of Obligation*, New Haven/Londres, 1982; C. L. STEVENSON, *Ética y lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1984.

**deberes, colisión de.** Se habla de c. de d. cuando una misma persona se encuentra sujeta simultáneamente a varias obligaciones que, en principio o en una circunstancia dada, se excluyen mutuamente, y que sin embargo se reconocen igualmente vinculantes. Todas las teorías que ofrecen una pluralidad de → normas morales, irreductibles entre sí, o una pluralidad de → valores no jerarquizables, se enfrentan al problema de la c. de d., pues los deberes pueden entrar en conflicto en situaciones de aplicación (*conflicto de normas*: p. ej., el imperativo de ayudar a una persona en peligro puede entrar en conflicto con la prohibición de mentir). También pueden imaginarse conflictos en el seno de una misma norma (p. ej., cuando hubiese que ayudar a diferentes individuos o grupos, y no se puede ayudar más que a uno o unos).

En la é. escolástica de inspiración platónico-aristotélica, la idea de unidad del → bien moral condujo a un sistema unitario del mundo moral, caracterizado por un orden jerárquico de bienes y deberes. La c. de d. aparente (p. ej., con respecto a uno mismo, la → familia, la → sociedad, el → Estado, → Dios) recibe una solución objetiva en virtud del principio de obligación más fuerte impuesto por la ordenación jerárquica del ser, y que fundamenta en concreto la obligatoriedad de una sola acción en cada caso (así, el sacrificio de Isaac como ejemplo clásico del Antiguo Testamento).

También Kant rechazó el problema de una posible c. de d. Según su é., el → deber es la necesidad práctica objetiva de una acción de acuerdo con la ley de la razón; y, como dos reglas contradictorias no pueden ser simultáneamente necesarias (al estar caracterizada la razón por su unidad sistemática), «una c. de d. y de obligaciones no resulta siquiera pensable». Cualquiera que sea su plausibilidad teórica, esta solución abstracta del problema no podría valer tampoco para las → situaciones de

necesidad concretas. Así por ejemplo, el deber de ayudar a un amigo puede entrar, en una situación concreta, en conflicto con el deber de atender a las → necesidades de mi familia. Ambas alternativas parecen a la vez morales e inmorales, si no se asigna a otros criterios adicionales, como la proximidad o distancia afectiva, una significación inequívoca. Para W. D. Ross, que reconoce la posibilidad de un conflicto objetivo de reglas generales de comportamiento (*prima-face duties*: p. ej., «no debes mentir», «debes ayudar a los necesitados»), el deber concreto (*actual duty*) en una situación de c. de d. no puede desprenderse nunca de un sistema general de reglas. Sólo puede fundarse como probable en atención a las circunstancias concretas de la situación decisoria (→ prudencia). La estructura institucional de la vida social (→ institución) sirve para reducir los posibles conflictos de deberes.

*M.F.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Metafísica de las costumbres*; *id.*, *Introducción a la teoría del Derecho*; ALAIN, *Le citoyen contre les pouvoirs*, París, 1926; W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, 1930; *id.*, *Obligation. A Social Theory*, Michigan, 1970; H. A. PRICHARD, *Moral obligation. Essays and Lectures*, Oxford, 1949; H. J. MACCLOSKEY, «Ross and the Concept of Prima Facie Duty», *Australasian Journal of Philosophy*, 41 (1964); S. HAMPSHIRE, *Morality and Conflict*, Blackwell, Oxford, 1983; CH. W. GOWANS, *Moral dilemas*, Oxford, 1987.

**decálogo** → ética judaica.

**decisión.** La d. designa la (libre) resolución de individuos o grupos, mediante la cual se elige, entre diversas posibilidades de acción, una opción como la propia, que determina la propia acción u omisión. Mediante la d. se crea, en el espacio personal y político, una realidad histórica. Por la remisión de sus actos a una d., el hombre se convierte en origen de sus actos, de los cuales es → responsable; esta responsabilidad no es sin embargo total, pues el hombre no pone el contexto personal y social de su d. (→ determinación). Por d. no se entiende sólo el *hic et nunc* del acto decisorio puntual, sino todo el proceso de formación de la d.; en este proceso, una etapa de orientación a la problemática va seguida a menudo de una etapa de orientación a la solución. Conceptualmente, este proceso consta de tres momentos, a cada uno de los cuales les corresponde una dimensión de justeza (→ racionalidad) o responsabilidad: la reflexión sobre un fin o un medio, el reconocimiento consciente y voluntario del fin como fin propio, y la organización (planificación) de los medios propios para realizar este fin (racionalidad en sentido estricto: → decisión, teoría de la).

A diferencia de esta concepción de la d. como elección (Aristóteles), en la → é. existencialista tiene el concepto de d., desde Kierkegaard, una significación empática. Según esta teoría, las d. concretas se sitúan en un horizonte de sentido global (estético, ético o cristiano) en el cual debe tomarse una d. radical en una → libertad originaria. Ésta se manifiesta menos en un suceso empírico singular que en una orientación existencial (abierta a ulteriores correcciones) que determina todo el pensamiento y acción del individuo.

En el *decisionismo,* que se remonta a Carl Schmitt, la d. se entiende como un acto irreductible, puramente voluntarista —en oposición abstracta al → derecho natural, a la sustracción burguesa a la d. y a una totalización del conocimiento objetivo. En la d. soberana del Estado, las → normas no deben ser seguidas, sino exclusivamente instituidas (Hobbes: *auctoritas, non veritas facit legem*). Aquí se vincula, pues, al *pathos* del estado de excepción (permanente) una irracionalización de la d.: no se pueden discutir más las d., porque éstas no tienen razones externas a sí mismas para justificarse.

*O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1-7; S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*; P. RICOEUR, *Le*

*volontaire et l'involontaire*, París, 1948; C. VON KROKKOW, *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1958; H. OFSTAD, *The Freedom of Decision*, Oslo, 1960; R. C. JEFFREY, *Logik der Entscheidungen*, Viena/Munich, 1967; H. LÜBBE, *Theorie und Entscheidung*, Friburgo, 1971; L. SFEZ, *Critique de la décision*, París, 1976; D. V. LINDLEY, *Principios de la Teoría de la Decisión*, Vicens-Vives, Barcelona, 1977; C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, Friburgo/París, 1977; W. KIRSCH, *Einführung in die Theorie der Entscheidungsprozesse*, Wiesbaden, 1977; B. DE SAINT-SERNIN, *Le décideur*, París, 1979; W. J. M. MACKENZIE, *Pouvoir, violence, décision*, París, 1979; G. FOUREZ, *Choix éthique et conditionnement social*, París, 1979; P. VALADIER, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, París, 1980; J. HOWIE, *Perspectives for Moral Decision*, Carbondale, 1981; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984², caps. 12-13; cf. también bibliografía de «Decisión, teoría de la».

**decisión, teoría de la.** La t. de la d. es un campo de investigación interdisciplinar que, en tanto que teoría descriptiva de las ciencias sociales, analiza comportamientos y decisiones, y que, en cuanto teoría normativa, establece reglas de → decisión racional, reduciendo la → racionalidad a un cálculo de utilidad. La teoría normativa de la decisión, más significativa para la é., nace a partir de la estadística matemática, la economía política clásica y en el → utilitarismo. Desarrolla procedimientos lógico-matemáticos (cálculo de decisiones) con ayuda de los cuales los individuos o grupos calculan, a partir de una pluralidad de posibilidades de acción, las posibilidades óptimas relativas a las metas perseguidas. No hay ahí ni una exploración metódica de las posibilidades de acción, ni una reflexión crítica y eventual reorientación de las metas. La t. de la d. se da tácitamente como fundamento é. la optimización pragmática y el control de la eficacia, por tanto un egoísmo ilustrado (→ interés propio).

1.1. En la medida en que los resultados y el valor de utilidad de las → acciones posibles se conocen con exactitud (decisión en la certeza), la regla de decisión (criterio de racionalidad) se enuncia así: «elige la acción de máxima utilidad», considerándose el beneficio y la ventaja como utilidades positivas, y el coste, la pérdida y la desventaja como utilidades negativas.

1.2. En la medida en que los resultados y beneficios no pueden determinarse con exactitud, sino sólo con una probabilidad (subjetiva) determinada (la llamada decisión con riesgo), se trata, de acuerdo con la t. de la d. de Bayès (1763), de maximizar el beneficio (subjetivo) esperado.

1.3. En la medida en que no se conocen los resultados siquiera con una determinada probabilidad (decisión en la incertidumbre), varias reglas entran en concurrencia, como por ejemplo la regla pesimista «maximin»: «Elige una acción en la que el daño, incluso en la situación máximamente desfavorable, sea el mínimo posible».

2. Como por lo general las → decisiones se toman en situaciones de → conflicto, en las cuales el éxito de la propia acción depende de la acción de otros, V. Neumann y O. Morgenstern (1944) han modificado la t. de la d. en el sentido más restringido de una teoría de juegos. En la medida en que ésta admite que se intenta imponer las propias metas en función del propio poder, la solución de los conflictos se sitúa al nivel del egoísmo racional y de las relaciones efectivas de poder.

3. La economía del bienestar (teoría de la elección social) considera por el contrario a los individuos como miembros de un grupo que, a pesar de la diversidad de sus metas individuales iniciales, tiene un fin en común: el bien general de la colectividad. Según las reglas que satisfacen ciertos postulados de equidad (→ justicia) (las llamadas funciones de bienestar), se calcula a partir de los valores de utilidad individuales el valor de utilidad colectiva correspondiente. Hay que elegir la acción que suponga la máxima utilidad colectiva. En razón

de su referencia al punto de vista de la equidad (*fairness*), esta variante de la t. de la d. representa un proceso ético. De todos modos puede objetarse que ni se prevé una reflexión o modificación de las metas individuales, ni está excluido que los intereses individuales justificados sean sacrificados al bien colectivo.

Recientemente, Rawls (y también Buchanan) ha intentado deducir incluso los principios de la → justicia de una decisión racional. Pero en razón de la introducción de supuestos adicionales, el punto de partida de la t. de la d. resulta modificado de forma tan radical, que se trata menos de un cálculo de interés que de una elección moral. Tanto para la teoría de la evolución (*Dawkins*) como para la filosofía social es importante la teoría de la *cooperación* (→ é. social) entre las personas egoístas. A raíz de un instrumento racional decisivo, el *dilema de los presos*, un egoísmo ilustrado al que no se puede forzar a cooperar mediante factores externos (p. ej., mediante la → moral o mediante el → derecho y el → Estado), conduce a resultados claramente positivos. *O.H.*

*Bibliografía*: R. BELLMANN, *Dynamic programming*, Princeton, 1957; R. D. LUCE y H. RAIFFA, *Games and decisions. Introduction and Critical Survey*, Nueva York, 1957; E. B. DYNKIN, *Théorie des processus markoviens*, París, 1962; J. VON NEUMANN y O. MORGENSTERN, *Spieltheorie und Wirtschaftswissenschaft*, Viena/Munich, 1963; R. M. CYERT y J. C. MARCH, *A Behavioral Theory of the Firm*, Englewood Cliffs, 1963; R. C. JEFFREY, *Logik der Entscheidungen*, Viena/Munich, 1967; J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, Chicago/Londres, 1975; R. BELL, *Decisions, Game Theory*, Nueva York, 1976; H. RAIFFA, *Análisis de la decisión empresarial*, Deusto, Bilbao, 1977; W. SPOHN, *Grundlagen der Entscheidungstheorie*, Kronberg, 1978; K. C. BOWEN, *Research Games*, Londres, 1978; J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979; K. R. HAMMOND, *Human Judgement and Decision Making*, Nueva York, 1980; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984[2]; id., *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985[2].

**decisionismo** → decisión.

**decoro** → moral.

**democracia** (gr., gobierno del pueblo). Designa no sólo una determinada forma de Estado, sino en general una forma de vida sociopolítica. Como régimen político, la d. es un sistema de → dominación, cuyo poder emana del pueblo (soberanía popular), en el que la voluntad general (y no la suma de voluntades individuales) representada directamente en asambleas o indirectamente en la d. representativa se ejecuta mediante el gobierno y la administración de justicia. La *participación política*, y el derecho de participación de los ciudadanos en la legislación, principalmente mediante un derecho de sufragio activo y pasivo, se aseguran formalmente por medio de los principios organizativos de la regla de la mayoría y de la división de poderes: la división del poder en los órganos legislativo, ejecutivo y judicial independientes tiene por objeto evitar el mal uso del poder estatal. La esfera de libertad de los ciudadanos se tutela mediante la sujeción del poder estatal a leyes, y en particular a los → derechos fundamentales (Estado de derecho). El gobierno se forma a partir de una mayoría parlamentaria, de un partido o coalición, y es controlado por una oposición, constitucionalmente garantizada (parlamentarismo). Los principios rectores de esta organización son los derechos fundamentales que, junto con las demás reglamentaciones → constitucionales deben garantizar el sufragio universal, directo, libre, igual y secreto, un sistema pluripartidista, una oposición parlamentaria, una jurisdicción independiente y la sumisión a un tribunal constitucional.

Los elementos materiales de la d. son, además de la soberanía popular y el Estado de derecho, ante todo la → libertad y la → igualdad. Estas constituyen los criterios políticos, sociales, económicos y cul-

turales normativos de la d., no sólo como forma de Estado, sino en general como forma de vida colectiva. La exigencia de d. parte del reconocimiento de que, sin estos principios rectores y sin la validez de los criterios formales y materiales de la d., los hombres pueden convertirse en instrumentos de otros hombres y ver suprimidos sus derechos naturales, sin que ello pudiera ser reprimido. La d. se basa en la exigencia fundamental de que el derecho a la autorrealización y la → felicidad del ser humano como miembro de una → sociedad es inalienable. Todo sistema de dominación que niega este derecho no es racionalmente legitimable. Es específico de la d. la justificabilidad de su dominación con ayuda de la mejor solución concreta de las tareas del → bien común, la mínima limitación posible de la libertad individual y la máxima participación posible del individuo (→ participación) en el establecimiento y realización de → normas humanas, también en la forma de coparticipación de los trabajadores en las decisiones económicas.

La historia del pensamiento democrático se ha centrado en dos problemas fundamentales: el de establecer los → derechos de una sociedad de tal modo que puedan ser compartidos por todos sus miembros incluso frente al → Estado, y asegurar a largo plazo sus medios jurídicos mediante la división del poder. Como mejor método para la solución de estos problemas vale desde Aristóteles la reflexión racional, sin la cual no es legitimable ningún poder justo. La → legitimación racional de las normas y → decisiones, que a su vez legitima la misma validez de las normas, es el postulado ético tanto de los ámbitos sociales como económicos de la d. Normas como la → responsabilidad, el desinterés y la → tolerancia sólo pueden realizarse mediante este postulado ético para la garantía del bien común, la protección contra la → manipulación y el control de la influencia de los intereses de grupo. Son presupuestos de su realización, por una parte, la emancipación de los ciudadanos, su capacidad de determinar metas y acciones con propia responsabilidad en el marco de normas jurídicas y, por otra, la formación de la voluntad política como posibilidad de reconocer y expresar metas, intereses y necesidades. Al postulado de la legitimación racional le corresponde la particular significación de estar orientado a los fines de los intereses constitucionales, para hacer visible la diferencia entre los intereses unilaterales y las exigencias socialmente necesarias y plausibles, y hacer transparentes las decisiones políticas, jurídicas o económicas. El grado de auto- y co-determinación que con ello se consigue depende tanto del procedimiento institucionalmente reglado y de los criterios formales de la d. como del reconocimiento y realización de los principios materiales humanos rectores de la constitución, presentes en los textos constitucionales y legales no como indicaciones de acción inmediata, sino sólo como condiciones marco. La d. tiene en la exigencia de racionalidad y de justificación del obrar los principios éticos de las recíprocas relaciones entre é. y política, unas relaciones estrechas y críticas a la vez. *W.V.*

*Bibliografía*: G. B. VICO, *Ciencia nueva*; MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*; J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*; A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*; J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1955[2]; G. BURDEAU, *La Démocratie. Essai synthétique*, Neuchâtel, 1956; R. A. DAHL, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, 1956; *id.*, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven, 1982; F. NEUMANN, *Democracy and the Authoritarian State*, Londres, 1964; L. CAVALLI, *La Democrazia manipolata*, Milán, 1965; J. LACROIX, *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*, París, 1965; S. I. BENN y R. S. PETERS, *Social Principles and the Democratic State*, Londres, 1965; E. OBREGÓN, *Democracia. Exigencia y condición de la dignidad humana*, ZYX, Madrid, 1966; R. ARON, *Democracia y totalitarismo*, Seix Barral, Barcelona, 1968; J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öf-*

*fentlichkeit*, Neuwied/Berlín, 1968[3]; C. B. MACPHERSON, *La realidad democrática*, Fontanella, Barcelona, 1968; *id.*, *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1987[2]; L. ROOS, *Demokratie als Lebensform*, Munich, 1969; J. K. NYERERE, *Socialismo, democracia y unidad*, Zero, Bilbao, 1972; C. J. FRIEDRICH, *Gobierno Constitucional y Democracia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1975; M. RADER, *Ética y democracia. Los ideales sociales*, Verbo Divino, Estella, 1975; H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona, 1977[2]; F. P. BENOIT, *La démocratie libérale*, París, 1978; J.-L. L. ARANGUREN, *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, Taurus, Madrid, 1979; J. L. SEURIN, *La démocratie pluraliste*, París, 1981; P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, 1982; M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984; J. RUIZ GIMÉNEZ, *El camino hacia la Democracia*, 2 vols., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985; J. A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 vols., Orbis, Barcelona, 1988; W. N. NELSON, *La injusticia de la democracia*, Ariel, Barcelona, 1986; S. GINER, *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987; AA.VV., *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1985; J. M. GONZÁLEZ y F. QUESADA, eds., *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988; J. RUBIO CARRACEDO, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990; R. GARCÍA COTARELO, *En torno a la teoría de la democracia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

**deóntica, lógica.** La l. d. (del gr. *to deon*, lo obligatorio, el «deber»), también llamada *lógica de las normas*, es una disciplina fundada por Bentham, pero como dirección de la investigación aún muy reciente, que analiza lógico-formalmente las proposiciones normativas: mandatos (deberes, obligaciones), prohibiciones y autorizaciones. Esta lógica de los operadores «mandado» (obligatorio), «prohibido» y «permitido» es, como ya vieron los pensadores medievales, análoga a la lógica modal de los operadores «necesario», «imposible» y «posible». (Un operador como «indiferente» —neutral en relación al mandato— para las acciones permitidas pero no mandadas, resulta superfluo.) La l. d. formula y sistematiza principios como «nada puede ser a la vez mandado y prohibido»; «es preceptiva la omisión de lo prohibido». Como lógica formal no indaga la l. d., a distinción de la → é. (normativa), aquello que es obligado desde el punto de vista de su contenido. No se interesa por la corrección de las proposiciones normativas, sino exclusivamente por la deducción formal, la corrección deductiva entre proposiciones normativas discrecionales. Se refiere a los mandatos y prohibiciones consistentes, libres de contradicciones, igual que la lógica de predicados atañe a la predicación consistente. Como las → normas atañen a toda suerte de reglas de conducta (prescripción, orientación, control, juicio) y la é. sólo trata de un tipo particular de reglas, la l. d. no es específicamente relevante para ésta. También es igualmente relevante para la ciencia jurídica, la teoría → política y social, la teoría de la → decisión y planificación. Una l. d. específica para la é. opera en relación al → imperativo categórico de Kant. En éste, el principio de universalización ayuda a diferenciar las normas éticas de las no éticas, pero para ello no se puede recurrir a la forma externa de la proposición normativa. Pues un imperativo categórico (práctico incondicionado o moral) no viene definido por la falta de toda condición, como tampoco la presencia de cualquier relación condicional, expresada en una proposición «Si ... entonces», señala un imperativo hipotético (práctico condicionado o no moral). De hecho, los imperativos categóricos pueden valer con el presupuesto de un determinado tipo de situación, a pesar de lo cual son vinculantes desde el punto de vista moral porque operan sin atención a los intereses y deseos de los agentes (por ejemplo, «si alguien te ha prestado dinero, devuélvelo de acuerdo con lo pactado»), mientras que el im-

perativo «vigila tu salud», formulado sin condiciones situacionales, vale sólo hipotéticamente, a saber: bajo el presupuesto del deseo de ser feliz.

El *silogismo práctico* está ligado a la l. d., si bien es más antiguo que ésta. Tiene la misma estructura que un silogismo científico (teórico), sólo que se refiere a acciones: a partir de dos premisas, cuya verdad o corrección no se pone en cuestión, la premisa mayor general y la premisa menor particular o individual, se sigue una deducción lógicamente necesaria, la conclusión. Aristóteles lo utiliza como modelo formal de pensamiento, para esclarecer la estructura de la acción, y por cierto toda acción, no meramente la moral y ni siquiera la del obrar específicamente humano. Una acción se debe al momento de la → aspiración que persigue un → fin relativamente general y a la reflexión o percepción de que el medio particular correspondiente es idóneo, con lo que la acción puede entenderse como conclusión de una premisa mayor y una premisa menor: «Como *A* tiene la intención de hacer *q*, y como *A* cree o tiene la percepción de que, para hacer *q*, debe hacer *p*, *A* se las compone para hacer *p*». También puede emplearse el silogismo práctico, por ejemplo, para deducir de un imperativo general y un enunciado de hecho singular un imperativo singular (debes ayudar a los necesitados; aquí hay alguien necesitado; por lo tanto: debes ayudarle). Por el contrario, sólo de enunciados de hecho no se puede deducir mandato alguno (falacia naturalista: → metaética). *O.H.*

*Bibliografía*: D. J. ALLAN, «The Practical Syllogism», en *Autour d'Aristote*, Lovaina, 1955; R. M. HARE, *Practical Inferences*, Londres, 1971, caps. 1, 2 y 4; *id.*, *El lenguaje de la moral*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1975; R. HILPINEN, ed., *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht, 1971; J. HINTIKKA, «Some Main Problems in Deontic Logic», en *Deontic Logic*, Dordrecht, 1971; H. LENK, ed., *Normen Logik*, Pullach, 1974; *id.*, *Deontische Logik und Semantik*, Wiesbaden, 1977; G. KALINOVSKI, *Lógica del discurso normativo*, Tecnos, Madrid, 1975; G. H. VON WRIGHT, *Norma y acción*, Tecnos, Madrid, 1979²; *id.*, *Lógica deóntica*, Universidad de Valencia, 1979; cf. también la bibliografía de «Norma».

**deontología.** La d. designa aquella especialidad de las teorías filosófico-morales que se ocupa de los deberes resultantes de las tareas específicas de las diferentes profesiones en una → sociedad con división del trabajo. En sentido general se habla de d. cuando una teoría de la vida buena considera la actividad profesional como algo constitutivo para la moralidad y el desarrollo individual de la persona. En la → é. estoica encontramos un desarrollo incipiente de d., probablemente condicionada tanto por la ausencia de una noción positiva del trabajo en la clase superior como por el estatus jurídica y políticamente servil de la población trabajadora. La orientación → teleológica de la é. y la determinación del → fin como una vida feliz de seres libres e iguales en la comunidad de acción política no dejaron aparecer la noción positiva de → trabajo, considerado actividad servil. Igualmente, en el cristianismo primitivo, se devaluaron el celo profesional y el *ethos* profesional terrenales ante la espera de la parusía. La Alta Edad Media se centró en el camino privilegiado de la llamada espiritual (*vocatio*). En Lutero, la profesión mundana se convirtió en llamada de Dios, ejercida a su servicio. Por último, el protestantismo reformado de Calvino valoró la ocupación profesional como confirmación exterior y anuncio de la elección interior mediante Dios, y el celo y éxito profesionales como el signo temporal de la salvación eterna. El idealismo alemán secularizó este *ethos* profesional de fundamentación teológica y entendió la labor profesional como posibilidad de autodesarrollo de la persona. La Revolución industrial y el desarrollo técnico condujeron a una nueva desmitolo-

gización de esta concepción. El trabajo pasó a ser entendido, una vez más, como resultado de la necesaria división social del trabajo y de la especialización y como medio para ganarse el sustento. En todo caso, se espera o exige un *ethos* profesional específico en aquellas profesiones cuya práctica trasciende el sistema funcional de reglas de juego de la sociedad de intercambio y mercado (médico, científico, político, artístico, etc.: → ética médica, → ética de la ciencia). *M.F.*

*Bibliografía*: J. BENTHAM, *Deontology* (hay trad. cast.: *Deontología*, 1839).

**deontológica, ética.** → ética normativa.

**derecho.** En sentido objetivo, el concepto de d. incluye el conjunto de → normas que, vigentes en un momento dado y para una determinada situación, regulan formalmente la vida social. Estas normas se expresan en leyes escritas o no escritas, y se fijan con la máxima claridad posible en códigos. También se denomina d. a la ciencia relativa a las normas jurídicas y a las leyes. Se denomina d. subjetivo el d. a hacer, exigir, a poseer algo, expresamente reconocido a alguien por el d. objetivo. A pesar de la unidad original de moral y d. y de que subsisten múltiples vínculos (p. ej., el d. de contratos contiene numerosas nociones morales, como fidelidad, confianza, mala fe, buenas costumbres), hoy día el ámbito del d. es conceptualmente distinto del de la → moral y la costumbre. Originalmente, el d. no se basaba más que en la constancia y la uniformidad de la jurisprudencia y en la convicción jurídica unitaria de los sujetos vinculados por el d. (d. consuetudinario). En la actualidad, el d. tiene su fuente en gran parte en los actos formales del poder estatal (constitución y legislación, jurisprudencia); se aplica por los órganos ejecutivos del → Estado (gobierno, administración, policía), y su ejecución está controlada formalmente por otros órganos estatales, los tribunales; cuando la transgresión de las leyes supone una sanción, ésta se impone públicamente y afecta a la → libertad (pena de prisión) o al patrimonio (multa). A diferencia de la → moralidad, el d. no regula más que el comportamiento exterior (público) y no impone → convicción alguna, como la de la → justicia o la → virtud.

El d. constituye un conjunto complejo y ordenado jerárquicamente. Se compone de reglas de primer orden, con prescripciones (p. ej., pagar los impuestos), prohibiciones (p. ej., el robo o asesinato) y reglas de procedimiento (p. ej., derecho matrimonial o contractual), así como de reglas de segundo orden para la decisión en casos disputados y la creación de nuevas relaciones jurídicas (con normas de procedimiento y principios rectores normativos sobre la creación, transformación o derogación de las reglas de primer orden). Tradicionalmente se dividía el ámbito jurídico en d. privado (d. civil, d. mercantil), que regula los intereses de individuos, grupos y asociaciones en relación bilateral, y d. público (d. político, d. administrativo, d. penal, d. procesal), que atiende a los intereses públicos y salvaguarda el supremo interés del Estado; esta distinción entre un ámbito privado y un ámbito público ha sido cuestionada últimamente, pues especialidades más modernas, como el d. laboral y el d. económico y social, no encajan en este esquema.

El d. tiene sus raíces en estructuras profundas de la naturaleza y la existencia humanas, sin ser deducible de ellas: como los hombres comparten simultáneamente el mismo espacio vital, se influyen mutuamente. Debido a la existencia de → necesidades, intereses y concepciones diferenciados, así como a la escasez de muchos bienes, la vida colectiva está permanentemente amenazada por los → conflictos, que no están regulados biológicamente debido a las carencias instintivas del ser humano. Además, los seres humanos tienen necesidad de los demás en múltiples ám-

bitos (p. ej., necesidad de ayuda de los niños, → sexualidad, división del trabajo, facultades de habla y → comunicación). El d. representa la forma de supresión de conflictos que sustituye las relaciones de fuerza por reglas generales (leyes). En el Estado de d., se descarta la → violencia como medio de regulación individual de conflictos —excepto en la → situación de necesidad excepcional (estado de necesidad); todo uso de la violencia no legitimado por una ley es una transgresión del d. (función pacificadora del d.). El d. limita el arbitrio recíproco de los individuos y tutela al mismo tiempo los derechos subjetivos (a la vida, la propiedad, salvaguardar la vida privada de las invasiones administrativas y policiales → d. fundamentales). Estos d. subjetivos determinan y garantizan para todo individuo un espacio de libre desarrollo y autorrealización responsable (→ libertad), tanto frente a los demás individuos como frente a la tutela de grupos —incluido el Estado (función tutelar del d.). Para materializar la tutela de la dignidad humana (→ humanidad), universalmente exigida en las constituciones modernas, el Estado, en respuesta a los problemas económicos y sociales de las sociedades industriales avanzadas, ha pasado de la forma liberal a la del Estado social de d. Para ello, además de las funciones de garantía de la paz y la libertad, ha asumido progresivamente funciones de seguridad para la vida y otras tareas de orden económico y social. Mediante leyes de seguridad social, asistencia y bienestar, mediante el d. fiscal, d. de regulación de la competencia, leyes de cooperación, etc., el d. ha establecido las condiciones marco para la seguridad y la justicia sociales.

El Estado de d. no surge solo, sino que debe ser creado. Como la resolución de conflictos de acuerdo con las relaciones de fuerza vigentes significa un estado de guerra al menos latente —perjudicial no sólo para los débiles sino también para los poderosos—, la implantación del Estado de d. va en interés común de todos —más allá de los intereses individuales en concurso. Por ello, no presupone ninguna motivación moral, y puede crearse sobre la base del autointerés racional, como resultado de un contrato de egoístas racionales (Hobbes, Rawls).

La idea de una limitación recíproca de voluntades, mantenimiento de la paz, garantía de la vida y la libertad se concreta en la exigencia fundamental para el d. de una → igualdad ante la ley (igualdad jurídica). Para que el d. pueda regular las conductas concretas, las normas jurídicas particulares deben estar suficientemente tipificadas según hechos y consecuencias jurídicos (seguridad de orientación del d.); por este motivo, a consecuencia de la Ilustración, el d. adoptó la forma codificada, sobre todo en Europa continental, organizándose en códigos (código civil, código penal, etc.). Para preservar la vigencia de las estipulaciones legales, un orden jurídico precisa también de tribunales independientes, que juzgan la conducta de los individuos, de las organizaciones, de la Administración, de la policía, e incluso del legislador de acuerdo con normas de primer y segundo orden, y aplican efectivamente el d. en caso de necesidad frente a la resistencia de individuos y grupos (garantía de realización del d.).

Con excepción de algunos casos especiales (d. canónico, d. internacional) y de algunos ámbitos regulados por el d. consuetudinario, es el Estado el que crea el d., mediante el poder legislativo, y el que lo aplica por el poder ejecutivo y el poder judicial. El Estado tiene el monopolio del d. Así, toda decisión de los órganos estatales es creadora de d. positivo —a distinguir de la idea de d. justo, de la → justicia político-social y del → d. natural o racional. La posición del d. por el poder legislador no significa empero que todo d. positivo sea fruto de una decisión arbitraria. En razón de su origen, pero también de la crítica que suscita en unas condicio-

nes sociales, económicas y culturales cambiantes, y dada su orientación a la idea de justicia, el d. se forma, en sus normas y leyes, según un proceso formalmente reglado de decisión política, siendo precisadas y desarrolladas luego por la jurisprudencia (d. judicial). En una compleja relación recíproca, el d. es a la vez la condición del Estado y de la → sociedad como el resultado de ambos.

Como muestran hasta la saciedad los estados totalitarios de este siglo, el d. positivo no es siempre un d. formal y materialmente justo. Para limitar el arbitrio estatal, las normas constitucionales deben estar por encima de las instancias creadoras del d., y debe haber un tribunal que juzgue la constitucionalidad de las leyes (→ constitución). Además, debe ser posible una crítica del d. positivo según la realidad de la existencia, pero sobre todo a tenor de la idea de justicia y de los d. humanos (→ d. fundamentales: d. a la libertad personal, d. de participación política y d. sociales). La crítica al d. no exime, sin embargo, de la obediencia al d.; no obstante, este deber no es invalidable (resistencia al d.: → conciencia); las normas estatales como las leyes raciales del III Reich no merecen obediencia alguna. *O.H.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, cap. 13 ss.; MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1.ª parte; *id.*, *Introducción a la teoría del derecho*; J. BENTHAM, *Of Laws in General*; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*; H. KELSEN, *La teoría pura del derecho*, 1934/1941; J. RUIZ GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944; G. DEL VECCHIO, *Philosophie du Droit*, París, 1953; L. LEVY-BRUHL, *Aspects sociologiques du Droit*, París, 1955; H. BATTIFOL, *La philosophie du Droit*, París, 1960; M. BARKUN, *Law Without Sanctions. Order in Punitive Society and the World Community*, New Haven/Londres, 1968; J. FREUND, *Le droit aujourd'hui*, París, 1972; H. L. A. HART, *Der Begriff des Recht*, Frankfurt, 1974; V. FROSINI, *La estructura del derecho*, Real Colegio de España, 1974; J. FINCH, *Introducción al derecho*, Labor, Barcelona, 1977; A. KOJOVE, *Esquisse d'une phénomènologie du Droit*, París, 1981; TH. GEIGER, *Moral y Derecho*, Laia, Barcelona, 1982; K. ADOMEIT, *Introducción a la teoría del derecho*, Civitas, 1984; A. KAUFMANN, W. HASSEMER, eds., *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg/Karlsruhe, 1985[4]; O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen, Theorie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987; N. BOBBIO, *Teoría general del derecho*, Temis, 1987; E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho y filosofía*, Alfa, 1988; F. J. LAPORTA, «Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990; J. BETEGON, *Derecho moral*, Ariel, Barcelona, 1990; N. BOBBIO, *Contribución a la teoría del derecho*, Debate, Madrid, 1990; D. LYONS, *Ética y derecho*, Ariel, Barcelona, 1989.

**derecho, ética del** → derecho; derecho natural; justicia.

**derecho natural.** La teoría del d. n. intenta trascender el derecho positivo vigente en dirección a un → orden que precede a las tesis o convenciones humanas, y que constituye su modelo normativo. Con ello, esta teoría se vuelve contra la exigencia de un riguroso *positivismo jurídico* según el cual el → derecho vigente ya sólo puede ser «de derecho» o válido por su legalidad formal, puede considerarse «conforme a derecho» o válido; sin embargo, con formas menos estrictas del positivismo jurídico el d. n. es compatible.

*a*) El problema fundamental de toda teoría del d. n. reside en la dificultad de concebir y → fundamentar este orden preexistente, denominado → «naturaleza» desde los sofistas y Aristóteles. Se entiende entonces por naturaleza un conjunto ordenado, significativo y vinculante que prefigura normativamente las modalidades de la acción y convivencia humanas, que justifica toda ley —bien derivada de la costumbre, de una convención explícita o de un derecho arbitrario— en cuanto es congruente con este orden, deslegitimándola

cuando lo contraviene. Para Platón, Aristóteles, el estoicismo (→ é. estoica), el neoplatonismo y la escolástica cristiana, la naturaleza significa globalmente (a pesar de importantes diferencias) un orden jerárquico y → finalista (cosmos o creación) en el que cada ser tiene, según su esencia, un lugar específico. La existencia humana, mediada por la conciencia y la → libertad, debe y puede asumir sus tareas (diferenciales), patentes en sus disposiciones innatas, en una contemplación racional del orden finalista de la naturaleza, en orden a realizar autónomamente su naturaleza.

*b*) La problematicidad de este concepto de naturaleza acompaña desde sus orígenes a la teoría del d. n. La crítica sofística mostró la dificultad de hallar en la naturaleza empírica un criterio no determinado por intereses particulares, y que permitiese distinguir entre los aspectos normativos y los aspectos puramente fácticos de la naturaleza. Otra dificultad es la que se presenta al intentar separar, en el mundo social, los elementos naturales y los elementos artificiales que, en las formaciones de un orden jurídico explícito o de procesos sociales anónimos, ya ha configurado la expresión del arbitrio humano. El concepto teleológico de d. n. resulta absolutamente problemático bajo la presión de la concepción → científica moderna que entiende a la naturaleza como un sistema material de relaciones causales libre de valores y descriptible en términos matemáticos. Difícilmente se puede compatibilizar esta noción de naturaleza con las nociones de → derecho, → deber o → valor. Por consiguiente, el racionalismo moderno transforma el d. n. en un derecho racional. En razón de sus procedimientos analítico-sintéticos, no entiende ya el derecho a partir de un orden social natural-teleológico previamente dado, sino mediante una construcción racional; este orden deduce de unas premisas (el hombre como ser social-asocial con necesidades y deseos, los medios existentes para satisfacerlas, los derechos racionales de todo individuo) las condiciones de composibilidad de exigencias contrapuestas. La obligación natural deviene así una obligación racional, que exige un control de la naturaleza allí donde su mecánica no garantiza un orden, sino que presenta la amenaza de conducir al caos (el *estado de naturaleza* como estatus de exigencias jurídicas no controladas mediante la razón intersubjetiva). En la determinación de las exigencias individuales que debe garantizar el derecho (→ derechos fundamentales), la teoría racionalista del d. n. sigue siendo tributaria de un naturalismo residual (Hobbes, Pufendorf, en parte Rousseau).

Kant es el primero en haber aclarado la noción de un «derecho *a priori* reconocible por la razón de todo ser humano» (*Metafísica de las costumbres,* 36). Es el conjunto suma y principio de todos los derechos y deberes derivados del concepto de un ser racional y libre, que puede entrar con otros sujetos en relaciones de interacción, de dependencia y de posible rivalidad. Para alcanzar sus fines morales, la razón humana necesita un espacio de libertad exterior; como razón, quiere también la razón de los demás: se reconoce así la división de la esfera de la libertad exterior según una ley que obliga a todos por igual. Pero como el arbitrio humano no obedece espontáneamente esta ley, el derecho racional exige, para su realización, el establecimiento de un → poder que fuerce la compatibilidad del arbitrio de cada individuo con el de todos los demás (→ Estado). El derecho positivo sirve así para garantizar y promover el d. n.: la «piedra de toque» de la validez de toda ley pública es su aceptabilidad por todos los afectados, en la medida en que son seres racionales. La *lex naturalis* teleológica era una ley de fines naturalmente dados de antemano; el d. n. moderno hace de la libertad racional de todos, y de su correlato empírico de la compatibilidad de las opciones individuales, principio y medida de todo derecho político.

*M.F.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 10; CICERÓN, *Sobre la República*; *id.*, *Sobre las leyes*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I. II., qq. 90-97; F. SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*; T. HOBBES, *Elementos de derecho natural y político*; S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*; J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1.ª parte; *id.*, *Introducción a la teoría del derecho*; J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*; G. W. F. HEGEL, *principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio*; *id.*, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*; F. MARTÍNEZ MARINA, *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación*, RACMP, Madrid, 1933; H. KELSEN, *La teoría pura del Derecho*, 1934/1941; *id.*, *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, 1948; H. KELSEN, N. BOBBIO *et al.*, *Crítica del Derecho Natural*, Taurus, Madrid, 1966; J. LECLERCQ, *Leçons de Droit Naturel*, 6 vols., Lovaina, 1937; *id.*, *Derechos y deberes del hombre según el derecho natural*, Herder, Barcelona, 1965; *id.*, *El Derecho y la Sociedad. Sus fundamentos*, Herder, Barcelona, 1965; J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1943; L. STRAUSS, *Le Droit Naturel et l'histoire*, París, 1954; A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los griegos y el derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1962; P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1962; J. M. DÍEZ ALEGRÍA, *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Razón y Fe, Madrid, 1963[2]; Y. R. SIMON, *La tradición de la ley natural*, Razón y Fe, Madrid, 1968; M. RODRÍGUEZ MOLINERO, «Derecho Natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo», *Revista de Derecho Privado* (Madrid, 1973); H. L. A. HART, *Der Begriff des Recht*, Frankfurt, 1974; J. FUCHS, *Droit Naturel*, París, 1976; E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980; O. HÖFFE, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluss*, Viena, 1980; L. COHEN-TANUGI, *Le droit sans l'état*, París, 1985; J. VERICAT, «El iusnaturalismo», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1991.

**derecho positivo** → derecho.

**derecho de resistencia** → resistencia, derecho de.

**derechos fundamentales.** Entendidos en sentido amplio como derechos humanos, los d. f. son innatos a todo ser humano (por su misma naturaleza) y son de carácter inalienable e inviolable; en el sentido del → derecho natural tienen un valor universal (deben ser reconocidos de idéntica manera en todo lugar y en toda época). En un sentido más restringido, los d. f. son los «derechos humanos jurídicamente institucionalizados» (M. Kriele) —reconocidos en las → constituciones y amparados por los ordenamientos jurídicos estatales— que, condicionados en el tiempo y el espacio, valen como → derecho objetivo y que, subjetivamente, son susceptibles de reivindicación. En este sentido, los d. f. son los derechos humanos positivos, es decir, en cuanto éstos constituyen el contenido y los criterios normativos (→ normas) que fundan la validez de los d. f.

Como derechos de → libertad individual, de seguridad frente a la violencia individual o pública (Estado) y como determinación sociopolítica esencial de la → persona, los d. f. han sido formulados por vez primera en el → derecho natural racional (Pufendorf, Hobbes, Locke, Wolff), recuperando ciertos elementos de la → é. estoica y de la → é. cristiana. No obstante, también tienen su raíz religiosa en la Reforma. El derecho a la → vida, a la → libertad, a la → propiedad, a la búsqueda de la → felicidad y a la seguridad fueron los primeros d. f. reconocidos.

La primera formulación histórica de los d. f. es la del *Bill of Rights* de Virginia (1776), seguido de la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* de la Revolución francesa (1789). La primera etapa de desarrollo de los d. f. estuvo determinada por la → emancipación jurídica del → individuo con respecto al poder del → Estado y el poder arbitrario. Ya el proyecto de 1793 incluía derechos de carácter social, como el derecho a la instrucción y la formación. Se abrió así la segunda etapa del desarrollo de los d. f. Después

de la segunda guerra mundial, las Naciones Unidas reconocieron estos derechos como universales aunque no obligatorios. La Convención Europea para la protección de los derechos humanos y los d. f. (1950 y 1952) ha creado una obligación internacional para los estados miembros del Consejo de Europa.

Las constituciones modernas recogen y tutelan la vigencia de los d. f. La inviolabilidad de la dignidad humana es el valor supremo e incondicionado. Los d. f. incluyen derechos humanos positivos y derechos cívicos. Los primeros valen para toda persona en calidad de derecho público, y los últimos sólo para los nacionales del país, siendo determinantes normativos de las leyes que los desarrollan. Los d. f. están ligados, además, a principios organizativos estatales (Estado de las autonomías, Estado social de derecho, soberanía popular, división de poderes, etc.). También pertenecen a los d. f. los derechos cívicos: derecho de sufragio activo y pasivo, acceso a los cargos públicos, derecho a un proceso justo, de garantías jurídicas en las limitaciones de la libertad, etc.

Los d. f. no suponen obligación jurídica más que para los poderes estatales. Pero en razón de la dignidad humana y del derecho a la vida, contienen normas éticas fundamentales que limitan toda acción política y social. La dignidad humana no puede justificarse más allá del reconocimiento del hombre como fin en sí. Dignidad, libertad y vida tienen, en cuanto normas fundamentales, un valor absoluto y confluyen en los d. f. confiriéndoles una base de legitimación moral. Son → deberes en el sentido de Kant, es decir, determinantes del obrar cuya validez se reconoce para todo ser racional en ausencia de presiones exteriores. Por el contrario, los demás d. f. son exigencias jurídicas primarias cuyo carácter obligatorio es deducible de las normas fundamentales. Cada d. f. debe aplicarse de forma que no se lesione la dignidad, la libertad y la vida propia ni la de los demás.

Del hecho de que los d. f. no tienen eficacia sobre terceros y de que su transgresión no pueda actuarse frente a terceros, no puede deducirse que no tengan el carácter de obligación moral. La obligación que establecen los d. f. sobre el Estado no se deduce, en última instancia, más que de la obligación subjetiva, y sólo el carácter absoluto de las normas fundamentales de dignidad, libertad y vida funda la obligación que impone al Estado el respeto de los derechos humanos. No puede fundamentarse ya más la normativa de la dignidad, la libertad y la vida. Las normas son el criterio de su propia validez (es decir, no son deducibles). Comparativamente, la igualdad, la propiedad, la libertad de expresión y todas las libertades cívicas (deducibles) no suponen obligación más que en razón de las normas absolutas que los fundamentan. Estos derechos son normas de decisión necesarias para juzgar y satisfacer racionalmente exigencias humanitarias y sociales concretas. Las reglas decisorias que deben acompasarse con ellos se orientan a la → regla de oro, que exige obrar a cada cual como si tuviera que soportar las consecuencias negativas y los perjuicios causados por su acción. Esta base pragmática hace posible, por ponderación recíproca de los intereses de los agentes implicados, una argumentación racional y una justificación del contenido de estos intereses. Esta interpretación no choca con la normatividad absoluta de la dignidad, de la libertad y de la vida (normas fundamentales), sino que, por el contrario, posibilita su determinación concreta en las condiciones históricas y prácticas.

La hipótesis de un estado de naturaleza original (Hobbes, Locke) postulada como fundamento de la libertad, la propiedad y la igualdad (→ derecho natural) no puede garantizar la legitimación de estos d. f. en una sociedad, sino sólo principios justificativos de orden natural. Pero éstos no bastan para una fundamentación normativa del carácter obligatorio de los d. f. Sólo

la conexión de las normas de decisión aplicables por razones pragmáticas (d. f. deducibles) y normas absolutas (d. f. no deducibles) permite una acción democrática susceptible de traducir los principios en una legislación positiva.

El conflicto entre la norma fundamental de la libertad y la norma decisoria de la igualdad es el conflicto entre la exigencia ética del deber y la legitimidad pragmática de las exigencias materiales. No es resoluble ni metódica ni formalmente, sino necesariamente en la determinación concreta del carácter obligatorio de los d. f. deducibles. A tenor de ello, el d. f. de la libertad de expresión como libertad de prensa e información y prohibición de toda censura se limita, por ejemplo, cuando no se satisface la obligación de este derecho con respecto a las normas fundamentales, que también están reguladas con rango de ley.

El conflicto entre la libertad y la igualdad se hace patente también en el problema de los d. f. de orden social. Las implicaciones éticas del carácter social de la propiedad, por ejemplo, no pueden deducirse de un valor específico de la propiedad, sino sólo interpretarse y regularse legalmente por determinadas exigencias sociales. Distinto es el caso de las normas éticas absolutas de la vida, libertad y dignidad en la valoración de las exigencias sociales. El criterio normativo que establecen puede interpretarse históricamente, pero no puede justificarse pragmáticamente con arreglo a las condiciones exteriores. El derecho de propiedad sólo puede definirse en relación a las exigencias singulares que pueden justificarse con las normas básicas de los d. f. Las normas decisorias pragmáticas de los d. f. resultan justificables por su relación con los d. f. no deducibles. Los derechos individuales a la libertad e igualdad que entran en conflicto con los d. f. sociales, tienen en la libertad, la vida y la dignidad su fundamento ético-jurídico absoluto. Este fundamento jurídico no cobra eficacia más que cuando, al ponerse en relación, en la acción democrática, con el conjunto de los d. f., se invoca como momento crítico en la justificación racional de las decisiones legislativas pragmáticas. *W.V.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 14-17; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, caps. 2, 5, 7; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*; *id.*, *Introducción a la Teoría del Derecho*; J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1943; L. MICHAEL, *Die zwlf Urrechte des Menschen*, Munich, 1963; L. DE VILLEFOSSE, *Géographie de la liberté. Les Droits de l'Homme dans le monde*, París, 1965; N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution*, Berlín, 1965; J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Los Derechos Humanos, hoy*, Edicusa, Madrid, 1968; J. HERSCH, *Le droit d'être un Homme. Anthologie des Droits de l'Homme*, París, 1968; L. BROWNLIE, ed., *Basic Documents on Human Rights*, Oxford, 1971; G. BRUNNER, *Die Problematik der sozialen Grundrechte*, Tubinga, 1971; CARR, CROCE, GANDHI, MADARIAGA, MARITAIN *et al.*, *Los derechos del hombre*, Laia, Barcelona, 1973; F. ERMACORA, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Viena, 1974; M. MOSKOWITZ, *International Concert With Human Rights*, Sijthoff/Leiden, 1974; J. MOURGEON, *Les Droits de l'Homme*, París, 1978; L. PEREÑA, «Los Derechos Humanos», *Cuadernos B. A. C.*, n.° 19, Madrid, 1979; N. BLÁZQUEZ, *Los derechos del hombre. Reflexión sobre una crisis*, Católica, Madrid, 1980; *Droits de l'Homme. Recueil d'instruments internationaux*, ONU, París, 1980; *L'enseignement des Droits de l'Homme*, UNESCO, París, 1980; G. AURENCHE, ed., *L'aujourd'hui des Droits de l'Homme*, París, 1980; J. SCHWARTLÄNDER, ed., *Menschenrechte und Demokratie*, Estrasburgo, 1981; *Dignidad de la persona y derechos humanos*, Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1982; R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, C. BARREIRO BARREIRO, *Derechos humanos. Declaraciones solemnes, continuas violaciones*, Salvat, Barcelona, 1984; K. VASAK, ed., *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, 3 vols., Serbal, Barcelona, 1984; T. H. PAINE, *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid, 1984; A. PÉREZ LUÑO,

*Derechos Humanos: estado del derecho y constitución*, Tecnos, Madrid, 1986[2]; *id., Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1988[3]; D. MEYERS, *Los derechos inalienables*, Alianza, Madrid, 1988; J. GOMIS, *La lluita pels drets humans*, La llar del llibre, Barcelona, 1989; «Iglesia y Derechos Humanos», IX Congreso de Teología, Madrid, Septiembre, 1989, en *Éxodo,* 1-2 (1989); revista *Revue des Droits de l'Homme/Human Rights Journal*, París, 1968 ss.; E. FERNÁNDEZ, *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983; C. EYMAR, *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1987; AA.VV., *Política y derechos humanos*, Fernando Torres, Valencia, 1976; A. ROVIRA VIÑAS, *El abuso de los derechos fundamentales*, Península, Barcelona, 1983.

**derechos humanos** → derechos fundamentales.

**desarrollo, ayuda al.** En la perspectiva de los países industrializados de Occidente, la a. al d. tiene por objeto dar a los países en vías de desarrollo [Tercer Mundo, (T.M.), a distinción del Primer Mundo, el de los países industrializados], generalmente resultantes del proceso de descolonización, la posibilidad de su autodeterminación política, social y económica; con ello, se ayuda a estos países a participar del progreso general y se hace posible, mediante la eliminación de la pobreza, la realización de la → justicia social en el T.M.

1. Constituyen ayuda directa: *a*) los créditos estatales que sirven para financiar proyectos económicos con asistencia técnica en el empleo de los medios, y también los programas sin asistencia; *b*) la ayuda técnica (apoyo con expertos) y la formación de cuadros. Debido al empeoramiento progresivo de las relaciones entre precios de bienes exportados (principalmente de materias primas) y precios de bienes importados (principalmente acabados industriales) para el T.M., a causa de la falta de coordinación entre los países industrializados y de la interferencia de sus propios intereses en la orientación de su política de ayuda, la a. al d. no ha podido evitar, hasta el presente, que se acentúe la disparidad entre países ricos y pobres.

2. Más prometedora parece la ayuda indirecta, consistente en una reorganización del mercado mundial, un reajuste de precios de las materias primas, una reforma del sistema monetario internacional, del comercio exterior y de la política aduanera.

Los problemas de la a. al d. se cristalizan en el denominado conflicto Norte-Sur, es decir, en la tensión entre países industrializados y países en vías de desarrollo. La transferencia de tecnologías, de sistemas sociales y educativos a los países del T.M., que según el interés de los países occidentales debería contribuir a una estabilización política, y según el interés de algunos países del Este a una revolución política, hace aparecer la a. al d. como esfuerzo dominado por una → ideología imperialista y colonialista.

Rechazan radicalmente la a. al d. aquellos marxistas que sólo en la → revolución ven las condiciones para un desarrollo del T.M. (H. G. Isenberg, F. Fanon) pero en la a. al d. no aprecian más que «un medio de estabilización del sistema capitalista» (J. Küster). En vez de la a. al d., estos teóricos exigen la lucha internacional de clases.

Es problemática la a. al d. que identifica los criterios del T.M. con las normas de civilización y progreso de los países industrializados. Cuando el desarrollo no vincula el crecimiento económico con la justicia social, propicia una mayor dependencia del T.M. con respecto a los países industrializados y no la autodeterminación. Como política social internacional y como estrategia de justicia mundial, la a. al d. debe contribuir a garantizar la → paz: como condición básica para tal fin debe contribuir a crear en el T.M. las exigencias mínimas de una vida humana digna. Para ello, los organismos internacionales deben obtener competencias políticas más amplias para coordinar las medidas económicas.

La a. al d. no debe entenderse ni como un derecho del T.M., ni como un → deber

moral de los países industrializados ni como un instrumento político o económico. Los objetivos de una política social mundial no pueden alcanzarse mediante una ayuda cooperativa. Así, los intereses legítimos de los países donantes y de los países receptores no deben canalizarse de forma bilateral sino multilateral (mediante organismos internacionales). Presupuesto esencial para ello es evitar una mera transferencia mecánica de la tecnología, el tipo de vida y los usos de consumo de las sociedades occidentales, reconociendo la identidad sociocultural de los países del T.M. Su capacidad de autodeterminación depende ciertamente de la industrialización y del nivel de vida en general, y éstos a su vez del nivel cultural de sus habitantes; las relaciones causales entre estos factores sientan también las bases para una ayuda efectiva. Pero sin una cooperación paritaria entre países ricos y pobres en la fijación de metas y medios del desarrollo, la a. al d. no puede considerarse ni una asistencia libremente aceptada ni resulta justificable como medio de una estrategia de → paz.

*W.V.*

*Bibliografía*: N. DROGAT, *La lucha contra el hambre*, Herder, Barcelona, 1964; G. ARDANT, *Plan de lucha contra el hambre*, Nova Terra, Barcelona, 1965; G. MYRDAL, *Teoría económica y regiones subdesarrolladas*, FCE, México, 1965; J. AUSTRY, *Le scandale du développement*, París, 1965; R. GARCÍA, *Justicia social y desarrollo*, ZYX, Madrid, 1966; J. J. KAPLAN, *The Challenge of Foreign Aid*, Nueva York/Washington/Londres, 1967; *El desarrollo de los pueblos*, Encíclica de S.S. Pablo VI, PPC, Madrid, 1967; J. R. RECALDE, *Problemas del desarrollo*, Nova Terra, Barcelona, 1967; M. FALKOWSKI, *Contribución socialista al desarrollo*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1968; P. BOREL, *Les trois révolutions du développement*, París/Lyon, 1968; J. L. LEBRET, *Dinámica concreta del desarrollo*, Herder, Barcelona, 1969[2]; A. MARCO MARCHIONI, *Comunidad y desarrollo*, Nova Terra, Barcelona, 1969; *La Iglesia ante el desarrollo humano*, Mensajero, Bilbao, 1970; F. LUCHAIRE, *La ayuda a los países subdesarrollados*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1971; A. N. AGARWALA *et al., La economía del subdesarrollo*, Tecnos, Madrid, 1973[2]; P. URI, *Développement sans dépendance*, París, 1974; *id., Aider le Tiers-Monde*, París, 1981; *Desarrollo y justicia social*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1975; A. CURLE, *Estrategia educativa para los países en vías de desarrollo*, Herder, Barcelona, 1976; S. AMIN, J. NYERERE, D. PERREN, *El desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona, 1978[3]; M. SCHIRAY, *Tiers-Monde et monde industrialisé*, París, 1978; M. BEDJAOUI, *Pour un nouvel ordre économique international*, París, 1980; H. RAULIN, *L'aide au sous-développement*, París, 1980; J. Y. CARFANTAN, *Qui a peur du Tiers-Monde?*, París, 1980; A. SID-AHMED, *Nord-Sud: les enjeux*, París, 1981; L. DE SILVA, *Ayuda al desarrollo. Datos y Problemas*, Coordinadora de Organizaciones no Gubernamentales para el Desarrollo, Iepala, Madrid, 1985; F. FANON, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1986[2]; P. BAIROCH, *El Tercer Mundo en la encrucijada*, Alianza, Madrid, 1986[3]; *Interdependència i Solidaritat Nord-Sud*, Centre Unesco de Catalunya, Documents n.° 11, Barcelona, 1988.

**descriptiva, ética** → ética; enfermedad.

**deseo** → pasión.

**desesperación** → esperanza.

**desinhibición** → represión.

**desintegración** → enfermedad.

**desobediencia civil** → resistencia, derecho de.

**destino.** Se entiende por d. la totalidad de condiciones tanto interiores como exteriores que no hemos producido por nuestra propia actividad. El obrar y crear humanos dependen de condicionantes situacionales preestablecidos a los que debe atenerse la actividad creadora. En este sentido habla Heidegger de la condición de «yecto» (*Geworfenheit*) de la existencia humana como condición del proyecto existencial. Están preestablecidas por el d., en

primer lugar, las condiciones de la → naturaleza exterior e interior. La naturaleza exterior (condiciones geológicas, climáticas, ecológicas, etc.) representa a la vez tanto una oportunidad como una amenaza para la → vida humana. La naturaleza interior nos dota, por d. de una constitución corporal (→ cuerpo) desde el momento y las circunstancias del nacimiento, de un sexo, un desarrollo y unas crisis (→ enfermedad) hasta la vejez y la muerte (→ vida). En segundo orden, se experimentan como ligadas al d. las organizaciones humanas (→ instituciones sociales, políticas y económicas). Si bien están creadas por los hombres, están dadas de antemano a toda vida nueva; existen antes que el individuo pueda intentar transformarlas. Freud habla, refiriéndose al desarrollo psicológico, de un «destino libidinal». Del mismo modo puede hablarse de un d. social (pertenencia a una clase o estrato socioprofesional) y de un d. político (guerra, opresión, emigración o exilio).

La cuestión decisiva en relación a las condiciones preestablecidas por d. está en su relación con el obrar y crear humanos. Las respuestas filosóficas van desde la → determinación por las circunstancias de la vida y la exhortación a la entrega resignada al d. (maniqueísmo, → é. islámica) hasta la concepción de que el propio ser humano crea y produce su circunstancia vital (autoproducción del espíritu o de la especie en Hegel y Marx, idea de constitución de la moderna → ciencia natural y la → técnica) y la exhortación a una praxis total, transformadora del mundo (→ acción). En el marco de este espectro de posibilidades, la → decisión está codeterminada por la concepción metafísica del d. como ciega necesidad (→ filosofía de la vida), como (pre-)destinación que responde a una voluntad superior (→ é. cristiana, → é. islámica, → é. judaica) o como producto del azar (teorías materialistas). Entre la aceptación *fatalista* del d. y la aceptación de una ilimitada plasticidad del mundo cabe distinguir una valoración diferente de la situación humana entre lo factible, lo posible y lo probablemente nunca realizable. Como la producción humana no puede alcanzar nunca por completo a la naturaleza preestablecida, se deben contener sus efectos perjudiciales en catástrofes naturales y enfermedades (→ sufrimiento), respetar su identidad y desarrollar una nueva receptividad en vez de explotarla absurdamente (→ protección ambiental). Por contrapartida, el d. es modificable a voluntad mediante las → instituciones humanas, que han sido creadas por el hombre. Sin embargo, los principios de la → humanidad prohíben una transformación → violenta o un mantenimiento forzoso del orden existente, sustraídos a la libre formación de la voluntad. *A.S.*

*Bibliografía*: Antiguo Testamento: Libro de Job; Nuevo Testamento: Apocalipsis; SÉNECA, *De la providencia*; CICERÓN, *La adivinación*; *id.*, *El hado*; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*; M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 31-32; J. SAGERET, *Le hasard et la destinée*, París, 1927; J. LACROIX, *Le sens du destin*, París, 1947; P. LAMY, *Le problème de la destinée*, París, 1947; E. DE GREEF, *Nostre destinée et nos instincts*, París, 1945; H. GUILLERMIN y J. VUILLEMIN, *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948; E. LE SENNE, *La destinée personnelle*, París, 1951; J. I. ALCORTA, *Destino humano y Ethos*, Revista de Occidente, Madrid 1953; P. TEILHARD DE CHARDIN, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, 1967[4]; E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, 1958; *id.*, *Studi di filosofia de la prassi*, Milán, 1962; *id.*, *Gli abitatori del tempo*, Brescia, 1978; *id.*, *Destino della necessità*, Milán, 1980; K. JASPERS, *Entre el destino y la voluntad*, Guadarrama, Madrid/Barcelona, 1969; W. VON SCHOLZ, *Casualidad y destino*, Iberia, Barcelona, 1985.

**determinación.** En sentido ético designa la múltiple limitación de la praxis humana en el ámbito personal, social y político. La d. no está relacionada sólo con la é. sino también desde antiguo con la conciencia normal, pero en sus diferentes as-

pectos sólo se ha convertido en conocimiento empírico preciso mediante las ciencias naturales y sociales: el ser humano, como todo cuerpo, está sometido a las leyes de la física y química, y como organismo vivo a las leyes de la fisiología; sus motivaciones están condicionadas por una constelación pulsional, el carácter, etc., que a su vez dependen de estructuras genéticas (→ instinto) y condicionamientos temprano-infantiles, así como del temperamento y las experiencias personales, de factores económicos, sociales, políticos e histórico-epocales. Asimismo, las decisiones de las comunidades políticas están condicionadas por múltiples factores geográficos, económicos, sociales, personales y de otro tipo. Aunque conozcamos incompletamente las causas de la praxis humana y apenas vislumbremos sus conexiones, las → ciencias empíricas parten fundamentalmente de la idea de d. general, a saber: de la sustancial explicabilidad de todos los fenómenos por causas y motivos, con lo que sus regularidades legales —incluso en el ámbito subatómico— también pueden ser expresadas mediante relaciones de probabilidad e indeterminación (principio de Heisenberg). Las ciencias empíricas representan en conjunto un *determinismo* metódico, según el cual en principio pueden encontrarse (si bien no siempre en el estado actual de la investigación) explicaciones científicas adecuadas para todo, incluso para la praxis humana y la voluntad a ella subyacente. Esta actitud no justifica empero la tendencia, sobre todo de las ciencias más recientes, a afirmarse en términos absolutos y explicar todos los condicionamientos de la conducta humana en cada caso sólo a partir de leyes físicas, biológicas, psicológicas, económicas o sociológicas (fisicalismo, biologismo, psicologismo, etc.). De un determinismo metódico no se puede deducir tampoco —como hace el llamado «determinismo ético» (D'Holbach, Hospers, Skinner)— que la → libertad y la → responsabilidad sean meras ilusiones; para el determinismo metódico éstas han de concebirse no tanto como lagunas del conocimiento de las causas, como carentes de causas y leyes, sino o como un obrar que —sin compulsión exterior— está en consonancia con los propios deseos y convicciones (entre otros, Hobbes, Hume, Mill) o como legislación de sí mismo (autonomía: Kant, Fichte, Schelling, Hegel).

En oposición al determinismo, el indeterminismo entiende que, al menos, algunas acciones o determinaciones de la voluntad no se pueden explicar sustancialmente de forma empírica, con lo cual no tanto se «salvan» la libertad y la responsabilidad humanas cuanto se subrayan importantes límites a la capacidad del conocimiento humano. *O.H.*

*Bibliografía*: B. SPINOZA, *Ética*; G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*; D. HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*, cap. 8; I. KANT, *Crítica de la razón pura*; J. G. FICHTE, *El destino del hombre*; P. H. D'HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, caps. 11 y 12; J. MONOD, *El azar y la necesidad*; B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*; M. PLANCK, *Determinismus oder Indeterminismus*, Leipzig, 1958[6]; *id.*, *Coneixement del món físic*, Edicions 62, Barcelona, 1984; C. D. BROAD, «Determinism, Indeterminism and Libertarianism», en *Ethics and History of Philosophy*, Londres, 1952; P. FEVRIER, *Déterminisme et indéterminisme*, París, 1955; B. BEROFSKY, ed., *Free Will and Determinism*, Nueva York, 1966; S. HOOK, ed., *Determinismo y libertad*, Fontanella, Barcelona, 1969; G. FOUREZ, *Choix éthiques et conditionnement social*, París, 1979; A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1984[2].

**determinismo** → determinación.

**dialéctica, ética** → métodos de la ética.

**diálogo** → comunicación; ética discursiva.

**dictadura** → dominación.

**dignidad humana** → derechos fundamentales; humanidad.

**dilema de los presos** → decisión, teoría de la.

**dilemas morales.** Siempre que un individuo o un grupo se hallan en una situación que les exigiría cumplir con dos o más deberes simultáneamente, pero en la que sólo pueden cumplir con uno, se crea un conflicto moral. Con frecuencia, estos dilemas son comparados con conflictos trágicos de solución imposible debido a la contraposición de preceptos irreconciliables (compárese → colisión de deberes). En realidad, los conflictos morales son un fenómeno cotidiano que se da, por ejemplo, cuando los intereses familiares, profesionales y personales son divergentes. El → aborto y, en general, todas las decisiones que afectan a la vida y la muerte constituyen casos especialmente complicados de conflicto moral. La elección de un precepto conlleva el incumplimiento de otro o varios más. En cualquier caso no está del todo claro (igual que en la colisión de deberes) que puedan tener cabida dos preceptos simultáneamente. Para la → lógica deontológica, los preceptos son convicciones que pueden resultar verdaderas o falsas. Según el principio de que la posibilidad viene contemplada en la obligación, no hay lugar para dos preceptos. Por otro lado, la lógica deontológica considera que el deber hacia un acto *a* y el deber hacia otro acto *b* pueden resumirse en un único deber hacia *a* y *b* (principio de aglomeración). Si *a* y *b* no pueden cumplirse a la vez, concluye la lógica deontológica, no pueden ser indispensables en una misma situación. Entiende el término «es indispensable» en el sentido del término procedente de la lógica modal «es necesario». Así como dos afirmaciones contradictorias no pueden ser ambas necesarias, parece que de dos preceptos que no pueden seguirse simultáneamente hay uno que no está indicado. De todos modos, la validez de los principios adoptados por la lógica deontológica es cuestionable. B. Williams, por ejemplo, rechaza el principio de aglomeración. Propone que se consideren los d. m. como conflictos entre deseos, de los cuales sólo uno puede cumplirse; el deseo irrealizado no es que simplemente desaparezca, sino que queda defraudado y a la expectativa. Esto no implica, como postulan Ross, Hare y otros, que se deba negar el carácter preceptivo de ciertas obligaciones. Si la obligación moral de preceptos no se entiende como obligación ineludible, o sea necesaria, pueden coexistir simultáneamente varios preceptos válidos. Las soluciones a conflictos morales en cuyo proceso, debido a decisiones racionales y ponderadas, no se siguen algunos preceptos, no invalidan éstos. Por eso queda por resolver la cuestión de cómo calificar los preceptos ignorados, si de → culpa o de restricción justificable de otros preceptos igualmente válidos. *W.V.*

*Bibliografía*: W. D. ROSS, *Foundations of Ethics*, Oxford, 1939: B. WILLIAMS, «Ethical consistency», en *id.*, *Problems of the Self*, Cambridge, 1973, pp. 166-186; I. LEVI, *Hard choices*, Cambridge, 1986, cap. 2; C. W. GOWANS, ed., *Moral Dilemmas*, Oxford, 1987; O. HÖFFE, «Universalistische Ethik und Urteilkraft: ein aristotelischer Blick auf Kant», en *Revista para la Investigación Filosófica*, 44 (1990), en particular pp. 556 y ss.; W. VOSSENKUHL, *Vernünftige Wahl, rationale Dilemmas und moralische Konflikte*, en M. HOLLIS, W. VOSSENKUHL, ed., *Moralische Entscheidung und rationale Wahl*, Munich, 1992.

**diligencia** → trabajo.

**Dios.** El término «Dios» es aportado a la filosofía por el lenguaje religioso, mítico-poético y cotidiano. Lo que designa se entiende habitualmente como el contenido de una experiencia en la que el hombre se trasciende a sí mismo y al mundo en un fundamento, una causa o una relación personal con un ser grandioso, todopoderoso, soberano, provisor, creador y ordenador

del mundo, rector, castigador y fuente de gozo. La interpretación prefilosófica de esta experiencia se refleja en la elección de predicados tomados del mundo natural o social, atribuidos a D. en grado sumo (Luz, Rey, Señor, Padre, Amor, etc.).

La reflexión filosófica, que desde su origen, como metafísica, intenta elucidar conceptualmente la totalidad del ente, habla de D. considerando el origen, la razón de ser y el fin del mundo, el fundamento último de la verdad teórica y práctica, la finalidad plenamente satisfactoria de toda → aspiración y deseo. D., como causa inmóvil de todo movimiento, creador de todo → orden, ser puro, condición infinita de todo lo condicionado y contingente (= lo Absoluto), principio de la verdad, → bien supremo, es concebido en la filosofía primera de Aristóteles y hasta la escolástica alemana como fundamento último del ser y de su orden, y por tanto como el objeto preeminente del esfuerzo de conocimiento filosófico. Por diversos procedimientos (pruebas de la existencia de D.) que parten siempre del mundo sensible, visible, para llegar a la causa y condición necesaria, previa e incondicionada de lo dado, se intenta conocer y determinar la existencia y esencia de D. La crítica de la metafísica realizada por Kant ha despojado a estos intentos de toda validez epistemológica, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de comprender de un nuevo modo lo que expresa el término «D.». La idea de D. es una tesis de la razón finita que, en su tendencia a la totalización, pone bajo todo lo contingente real y posible un fundamento único absoluto al que atribuye la perfección suprema, «por analogía con las realidades del mundo», mientras que en tanto que razón limitada al conocimiento de fenómenos empíricos, contingentes y relacionales, es incapaz de determinar un objeto correspondiente a esta idea. «D. es un ser pensado de una razón que se constituye a sí misma como ser pensado» (*Opus post.* XXI, 27) en el cual coinciden conocimiento y ser (omnipotencia, omnisciencia), deber y querer (santidad), desear y poseer (felicidad). Al contrario del ateísmo, que hace de este ser pensado una quimera surgida de la experiencia de la imperfección humana, representa para Kant un ideal perfecto cuya realidad objetiva no puede ser ni probada ni negada (gnosticismo teórico).

En los sistemas metafísicos, el conocimiento y la fundamentación de los deberes éticos se vinculan estrechamente al conocimiento de D. La cuestión del fundamento de la obligación de las exigencias morales se responde en parte por referencia a la voluntad santa y soberana de D. La meta del obrar moral se determina como comunicación beatificante con D., y el conocimiento de las leyes prácticas se asocia a la manifestación de los mandatos divinos a través de sus obras (orden natural, conciencia). El → principio moral supremo de esta é. teológica se expresa en la exigencia de seguir la voluntad de D. La → virtud fundamental es entonces el respeto y la humildad, y el vicio capital la ausencia de Dios entendida como un rechazo voluntario y consciente de D. y como afirmación orgullosa de la total autonomía del ser humano.

El problema se plantea de forma totalmente diferente en una filosofía que afirma que la cuestión de D. no encuentra respuesta teórica en los límites de la razón humana y que interpreta la exigencia de la ley moral como una obligación que la → libertad razonable se impone a sí misma. La moralidad se funda entonces en la razón y D. deviene objeto de fe, que no afecta a las razones del obrar moral. La idea de que la moral no se funda en el conocimiento de D., sino que es la moralidad la que puede fundar la creencia en D., es específicamente moderna. En la Ilustración francesa (especialmente en Voltaire y Rousseau) domina la noción pragmática de que la moralidad, aun fundada únicamente en la naturaleza y la razón humanas, necesita, en muchos hombres, creer en

un Juez supremo en el más allá como móvil suficiente del obrar. La é. kantiana contiene la idea de una prueba moral de la existencia de D., que durante los siglos XIX y XX se ha presentado a menudo como la única base de argumentación válida del problema de D.: la razón imparcial no puede consentir la idea de que la → felicidad y la → virtud sean siempre irreconciliables; pero en el orden natural su vinculación es contingente. La necesidad racional de un sistema de los → fines en el que se reúnan la moralidad y la totalidad de los restantes bienes (unificados bajo el nombre de «felicidad») (→ bien supremo), no puede satisfacerse a menos que exista un D. que armonice las consecuencias del obrar moral racional con esta aspiración natural a la felicidad. D. es así el postulado de una razón finita orientada hacia una unidad de sentido. *M.F.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Física*, VII-VIII; *id.*, *Metafísica*, XII; AGUSTÍN, *Del libre albedrío*; ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologio*; *id.*, *Proslogio*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2-3; R. DESCARTES, *Meditaciones*, III y V; G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*; CH. WOLFF, *Theologia naturalis*; N. MALEBRANCHE, *Méditations métaphysiques et chrétiennes*; *id.*, *Traité de l'amour de Dieu*; I. KANT, *Crítica de la razón pura*, esp. la «dialéctica trascendental», 3; *id.*, *Crítica de la razón práctica*, 1.ª parte, libro 2; *id.*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; J. G. FICHTE, *El concepto de la teoría de la ciencia. De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801*, Buenos Aires, 1949; *id.*, «Ueber den Grundunseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung», en *Philosophisches Journal*, 1798; G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*; L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*; L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*; R. JOLIVET, *El Dios de los filósofos y de los sabios*, Casal i Vall, Andorra, 1958; G. MARCEL, *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, 1959; T. O'BRIEN, *Metaphysics and the Existence of God*, Washington, 1960; J. H. WALGRAVE, *L'existence de Dieu*, Tournai, 1963²; J. NABERT, *Le désir de Dieu*, París, 1966; G. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Península, Barcelona, 1969; *id.*, *El problema de la revelación*, Herder, Barcelona, 1973; *id.*, *Los problemas del ateísmo*, Herder, Barcelona, 1974; J. SCHMUCKER, *Las fuentes primarias de la fe en Dios*, Herder, Barcelona, 1971; H. P. OWEN, *Concepts of Deity*, Londres, 1971; G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1973; H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974; S. DE MADARIAGA, *Dios y los españoles*, Planeta, Barcelona, 1976³; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelació de Déu, salvació de l'home*, Facultat de Teologia de Barcelona, Barcelona, 1981; A. CORTINA ORTS, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universitas, Salamanca, 1981; R. IMBACH, ed., *Paradigmes de Théologie philosophique*, Friburgo, 1983; J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984; E. FORMENT GIRALT, *El problema de Dios en la metafísica*, PPU, Barcelona, 1986; J. D. GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y quién es Dios*, Anthropos, Barcelona, 1986; X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987; *id.*, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1988⁴.

**discriminación** (del lat. *discrimen*, distinción). Es el perjuicio legal, la opresión política o el trato desigual u hostil de unos grupos o individuos por parte de otros, por lo general de una minoría por parte de una mayoría. Con ello se lesionan no sólo los → derechos fundamentales, sino también las exigencias morales fundamentales de la → humanidad y la tolerancia a causa de diferencias raciales, lingüísticas, culturales, étnicas, religiosas, sociales y políticas. El antisemitismo rechaza a los judíos por razones étnicas, religiosas, sociales y políticas. Ya en la Edad Media se prohibió a los judíos el acceso a toda labor artesanal «hereditaria», haciéndoles responsables de catástrofes naturales como la peste o la hambruna y siendo perseguidos en pogroms. La d. racial de los judíos por el → darwinismo social y el *fascismo* se basó en la noción pseudocientífica de raza inferior, pero estuvo determinada por la envidia competitiva y el sentimiento de perjuicio social. El fascismo, animado por la → ideología

de «comunidad del pueblo» y el «principio del caudillaje», persiguió no sólo a los judíos, sino a todos los grupos política, étnica y culturalmente diferentes, hasta su exterminio en campos de concentración. Las formas de d. están caracterizadas por la → violencia y el terror y están condicionadas por organizaciones de masas, propaganda, adoctrinamiento e intolerancia. El *imperialismo* y el *colonialismo*, impulsados por la «presión biológica de las masas crecientes» (A. Gehlen) de las naciones industrializadas, oprimen a pueblos y territorios enteros con vistas a garantizar o conseguir campos de influencia, mercados de consumo o fuentes de materias primas. Ambas formas de d. fueron condenadas con la creación de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1948. El proceso de descolonización que siguió a la segunda guerra mundial puso oficialmente fin a ellas, pero aún subsisten en el expansionismo hegemónico de las grandes potencias. Por otra parte, la propaganda política se sirve a menudo de las nociones de «imperialismo» y «colonialismo» para la práctica de una nueva d. de estados y partidos, por ejemplo en relación a la ayuda al → desarrollo y a las luchas de los diversos movimientos de liberación.

Una forma específica de d. va dirigida contra las *minorías*, cuyos derechos fundamentales —aun reconocidos por las → constituciones— no son aplicados por la mayoría. Además de las justificaciones raciales e ideológicas pueden invocarse también criterios lingüísticos, morfológicos, de estatus social, propiedad, nivel cultural, u origen familiar o tribal. En estas sociedades, la d. conduce a → conflictos que degeneran en terrorismo y guerras civiles.

Las → constituciones democráticas garantizan la protección de las minorías, que sin embargo están amenazadas cuando la formación de la opinión y de la voluntad política son monopolio de una mayoría, y cuando el comportamiento político no va más allá de la aplicación de las decisiones mayoritarias. De este modo se fortalecen los prejuicios sociales, por ejemplo cuando los trabajadores emigrantes tienen una menor seguridad profesional y social que los nativos, sus hijos no tienen suficientes posibilidades de formación, o bien sus familias, a causa de una oferta selectiva de vivienda, y por falta de contactos sociales con la población autóctona, se encuentran condenadas a vivir, a su pesar, en un gueto.

El *feminismo* significa la resistencia de la mujer a la d. sexual en la vida pública, profesional, familiar y política. Su protesta, que en su manifestación ideológicamente estricta es también una forma de d., se dirige contra los privilegios de los hombres en todos los ámbitos de la vida. Este movimiento exige, con la → emancipación de la mujer, la realización del principio de → igualdad, y la abolición general de todos los clichés y prejuicios relativos al rol en razón del sexo.

En todas las formas de d. se asocia a las desventajas sociales un dogmatismo que formula sus normas en términos absolutos y afirma la *inferioridad* en todos los demás. Los medios de presión necesarios para ello pueden ser de naturaleza político-ideológica, económica o militar. Este dogmatismo puede servirse de normas jurídicas y promulgar normas jurídicas en detrimento de las personas socioculturalmente desfavorecidas o de las que parecen privilegiadas (→ é. de clase). El dogmatismo (→ fundamentación) y la intolerancia (→ tolerancia) respecto a los extranjeros y las personas diferentes, pero también el desconocimiento, desinterés y prevención → ideológicos constituyen la base de los *prejuicios* en los que se basan las formas de d.

El uso indebido de normas morales para el mantenimiento de la disciplina y como sanciones contra grupos sociales constituye, incluso en los estados democráticos, una frecuente forma latente de d. social. Los → derechos fundamentales formulan,

en sus exigencias del derecho a la → libertad y la → igualdad, la interdicción de la d., que sigue vigente incluso cuando están amenazadas la paz social o la seguridad del Estado. *W.V.*

*Bibliografía:* V. I. O. LENIN, *El imperialismo, estado supremo del capitalismo*; G. MYRDAL, *An American Dilemma: The Negro Problema and the Modern Democracy*, Nueva York, 1944; J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, París, 1954; B. HINWOOD, *Race*, Roma, 1964; P. PARAF, *El racismo en el mundo*, ZYX, Madrid, 1967; E. NOLTE, *El fascismo en su época*, Península, Barcelona, 1967; A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, cap. 8, Frankfurt/Bonn, 1970²; G. VARET, *Racisme et philosophie*, París, 1972; A. M. NOUAILHAC, *La peur de l'autre. Dossier racisme*, París, 1972; INEDES, *Hacia la superación de la marginalidad*, Herder, Barcelona, 1972; K. GERHARDT, *Agression und Rassismus*, Munich, 1973; M. BOSSUYT, *L'interdiction de la discrimination dans le droit international des Droits de l'Homme*, Bruselas, 1976; P. MARSÁ VANCELLS, *La mujer en la filosofía*, Fragua, Madrid, 1976; M. CORNEVIN, *L'apartheid*, París, 1979; *id.*, *Historia de África*, International Book Creation, Bilbao, 1968; L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo*, 5 vols., Muchnik, Barcelona, 1981/1986; C. AMORÓS PUENTE, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985; B. LEBLON, *Los gitanos de España*, Gedisa, Madrid, 1987; H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1: *Antisemitismo*, vol. 2: *Imperialismo*, Alianza, Madrid, 1987².

**discursiva, ética** → ética discursiva.

**disuasión** → castigo (y pena).

**división de poderes** → democracia.

**divorcio** → matrimonio.

**doble efecto** → resultado.

**doble moral.** Se entiende por d. m. la práctica, consciente o inconsciente, de una distinción de principio entre la exigencia moral para con uno mismo, su propio grupo o estrato social, y la de los demás, por ejemplo cuando se distingue la moral del artista de la del ciudadano o la del político de la del particular. En filosofía aparece ocasionalmente en el contexto de una disociación entre la razón de Estado y las exigencias de la moral individual. Se denomina también d. m. la discrepancia entre un reconocimiento oficial de palabra de tipo religioso o político y la conducta efectiva. El problema de la d. m. aparece siempre en relación a una forma de → dominación que se apoya en el → poder y la → arbitrariedad y no en el consenso de los súbditos. En este sentido, el problema de la d. m. es tan antiguo como las confrontaciones de la humanidad en el ámbito del poder político. En un sentido particular, se imputa a la sociedad civil moderna la cualidad de fomentar la d. m., pues en ella el estímulo del → interés propio del individuo puede entrar siempre en conflicto con el → bien común. Por eso, consciente o veladamente, el estímulo de poder de cada uno se sabrá sometido a otras exigencias morales (estado de naturaleza según Hobbes y Locke), que las que se manifiestan en la comunidad civil (Estado contractual). Incluso en las relaciones privadas y en particular en el → matrimonio burgués, esto se ha manifestado, sobre la base de la mentalidad posesiva y de dominación del varón, en la formación de una d. m., de resultas de la cual la infidelidad → sexual del hombre se acepta más fácilmente que la de la mujer. Ciertas teorías pseudocientíficas han intentado justificar esta actitud por la diferente «disposición» de los sexos.

Nietzsche ha sacado de la d. m. de su época, que impulsaba veladamente el propio provecho y poder y proclamaba oficialmente exigencias de altruismo y compasión (Schopenhauer), una consecuencia radical: la é. del amor al prójimo es en conjunto la expresión de una d. m. y de una posición de inconfesada debilidad. Eliminado el dolor producido por la propia infelicidad, éste se ha transformado en resenti-

miento inconsciente (→ envidia). Pero la resultante exigencia de igualdad y amor al prójimo no hizo más que camuflar la propia ansia de poder. La → crítica moral del psicoanálisis de Freud mostró que sólo era posible liberarse de la inhibición de la d. m. cuando el esfuerzo moral cobra una nueva y más profunda veracidad mediante la implicación del inconsciente. *A.S.*

*Bibliografía:* B. PASCAL, *Cartas provinciales*; T. HOBBES, *Leviatán,* caps. I, XIII y XIV; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, caps. II-IV; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral.*

**dogmatismo** → fundamentación.

**dominación.** Es una relación jurídica que regula las interacciones de los miembros de una → sociedad de forma coactiva y con vistas a determinados fines. Se expresa como → violencia pública y estatal y está socialmente mediada en las → instituciones; como poder político, su origen y aplicación debe ser legitimable según el → derecho vigente. El carácter de la d. depende de sus fines y del origen, justificación y uso del derecho. Independientemente de los fines de la d., hay en todos los casos gobernantes y súbditos, que son formalmente idénticos y pueden intercambiarse en sus funciones (→ democracia, formas de d. basadas en la → libertad y la → igualdad) o bien en una relación unilateral de d. no pueden pretender los mismos derechos (formas autoritarias de d.). Sin embargo, la distinción entre súbditos y gobernantes sólo aclara el carácter de la d. como relación de autoridad, dependencia y jerarquía desde un punto de vista organizativo formal (división de poderes). Más fundamentales son los fines y legitimación de la d. Los fines dependen de supuestos relativos a la naturaleza humana:

Si se considera al → ser humano como un ser a proteger de sus congéneres (Hobbes), el fundamento de la d. es la necesidad de protección y su fin es la supervivencia humana. Según esto, la d. satisface por igual el interés de gobernantes y súbditos. La concepción burguesa de la d. instituye para este fin el → Estado como → autoridad y defensor del derecho, que rige a la sociedad como agregado de individuos jurídica y moralmente autónomos, sin determinar sus fines privados (Hobbes, Locke, Spinoza).

Si se concibe al → ser humano primariamente como ser racional, los fines privados pueden identificarse con los fines generales de la sociedad (Hegel), y en este caso el fin de la d. no es ya la mera supervivencia sino la realización de aquella libertad que, nuevamente, se considera idéntica a la idea del Estado (→ moralidad). El carácter coactivo de la d. se diluye así formalmente, pues en la concepción racional de la d. los gobernantes son a la vez los súbditos. Pero con ello la d. se vuelve totalitaria. El totalitarismo parte de la absoluta igualdad de los fines morales y materiales del Estado y los ciudadanos y con ello de la coincidencia entre d. y Estado; por eso rechaza la división de poderes, la separación de la d. representativa del pueblo mediante la legislación de un gobierno vinculado directamente a la ley. Este gobierno, que es a la vez legislador, es despótico (Kant) y la propia legislación está sometida a la coacción de sus leyes y no es libre (→ autonomía). Este es el rasgo fundamental de la dictadura: los fines de la legislación no son ni abiertamente modificables ni revisables ni justificables, pues están dados de antemano por el gobierno.

Para la concepción del hombre como ser racional capaz de obrar bien o de formarse mediante la educación y el hábito, no es ya preciso el temor permanente a sus congéneres, y el fin indirecto de la d. puede ser la → felicidad como → vida buena y virtuosa del individuo (Aristóteles). Este fin es indirecto, pues está ligado al obrar y querer individuales. La felicidad se convierte en fin directo de la d. cuando cada ser humano sólo es capaz de obrar bien,

con lo que huelga la función protectora de la d. y la correspondiente obediencia de los ciudadanos (libertad de d.). Esta solución del problema de la d. se aprovecha de la idea de que toda d. basada en la desconfianza de todos hacia todos conduce necesariamente a la tiranía (Platón). De este modo considera superables, aun sin suficientes razones, las causas de la desconfianza; así, mediante una transformación de la moral en una dictadura educativa que suprime la → alienación por la conciliación de hombre y naturaleza (Marx), mediante la supresión de la → propiedad privada y las metas de felicidad individuales, persigue los mismos fines totalitarios que la d. racional. Esta liberación permanente de la d. mediante una transformación moral diferencia a la → é. marxista del anarquismo: éste exige una inmediata libertad de d. como liberación de toda limitación de la violencia individual, aun de la legítima y garantizada por el Estado. Con ello, la libertad de d. llega a la máxima oposición con respecto a la d. legítima, en cuyo punto de partida (Hobbes, Kant, y también la → é. cristiana) la é. tiene que ser necesariamente un correctivo de la d., pues no pueden dejar de considerarse las potencialidades de violencia y → mala conducta en el ser humano.

Si se parte de la idea de que el hombre sólo en la libertad individual puede realizar su felicidad, aprender a obrar moralmente y abandonar su alienación, puede pensarse en la *tecnocracia* como forma de d. Desde Bacon, esta concepción asume que, mediante la racionalidad entendida como planificación racional, el hombre puede realizar sus fines materiales y también su felicidad. Sus medios son de naturaleza técnica, científica y económica, sus fines son la mejora de las capacidades técnicas y el conocimiento como liberación del ser humano con respecto a las constricciones de la naturaleza. Este perfeccionamiento de la vida despoja al ser humano de su creatividad y capacidad crítica y lo convierte en un ser «unidimensional» (Marcuse) que con la técnica sólo puede hurtarse a la racionalización de sus fines en la vida mediante una «gran claudicación», no con argumentos racionales. La meta de la d. se justifica pragmáticamente con la utilidad de los súbditos y su ejercicio mediante un proceder formal (Max Weber).

Las formas de d. están expuestas al peligro de las crisis de legitimación (J. Habermas). La legitimación de la d. como justificación pública de sus fines debe mostrar de qué forma la d. es adecuada para emplear su poder en la realización de los valores constitutivos para la sociedad y sus miembros. La crisis tiene lugar cuando es preciso tomar → decisiones entre fines enfrentados y no se dispone de un determinado nivel de justificación como criterio de d. legítima con el que pueda encontrarse una decisión asumible y consensuada acerca de pretensiones públicas. Sin una decisión previa sobre el valor de estas pretensiones públicas, las formas de procedimiento no tienen fuerza legitimadora alguna. No es posible una d. legítima cuando los fines económicos o sociales encontrados de grupos individuales obtienen una función legitimadora de las decisiones políticas y se suprime la función integradora de la d.

La meta de la d. legítima es resolver, mediante un Estado social creíble, los → conflictos entre los grupos y sus fines, y evitar la lucha por la distribución de los bienes sociales y la desintegración de la sociedad. La supresión de la desigualdad social se constituye así en criterio de la d. legítima.

De forma general, la legitimación de la d. se distingue por el problema de que pueden dañarse no sólo intereses materiales sino también morales y de que no es posible una legitimación moral infalible de la d. La d. es legitimable con fines diferentes y en parte también opuestos y con las normas morales correspondientes, sin ser ya con ello criticable y controlable. Todas

las formas de d., que encuentran los medios adecuados para la realización de sus fines (M. Weber), pueden definirse por tanto racionalmente, sin ser con ello ya legítimas en un sentido crítico. El principio de la → justicia como cálculo racional para la crítica de los fines de la d. garantiza su control y crítica. Sin embargo, éste sólo es efectivo si el sistema de d. se ha comprometido a tolerar los intereses legítimos de los gobernados y sus argumentos. Esto lo permiten los sistemas democráticos libres, cuya política no está fijada en fines obligatorios para todos, sino en normas morales, que deben garantizar tanto la percepción de fines plurales como una d. legítima. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *La República*, VIII; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I y X; T. HOBBES, *Leviatán*, caps. XIII, XVII y XXI; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, caps. VII y VIII; B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*; I. KANT, *La paz perpetua*; G. W. F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, pp. 257-360; A. COMTE, *Considérations sur le pouvoir spirituel*; F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, vol. I, 3 y II, 9; R. A. SCHERMERHORN, *El poder y la sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1963; L. HAMON y A. MABILEAU, *La personnalisation du pouvoir*, París, 1964; P. SECRETAN, *Vérité et pouvoir*, Lausana, 1968; *id.*, *Autorité, pouvoir, puissance*, Lausana, 1969; H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969; G. RITTER, *El problema ético del poder*, Revista de Occidente, Madrid, 1972; J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973; H. D. LASSWELL, *La política como reparto de influencia*, Aguilar, Madrid, 1974; J. FETSCHER, *Herrschaft und Emanzipation*, Munich, 1976; J. W. FULBRICHT, *La arrogancia del poder*, FCE, Madrid, 1976; E. TRÍAS, *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1977; CH. DELACAMPAGNE, *Figures de l'opression*, París, 1977; J. BAECHLER, *Le pouvoir pur*, París, 1978; R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1979; N. POULANTZAS, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1980[2]; *id.*, *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, Madrid, 1977; CH. MACCIO, *Autorité, pouvoir, responsabilité*, Lyon, 1980; R. GUARDINI, *El poder*, Cristiandad, Madrid, 1981[3]; H. HAFERKAMP, *Soziologie der Herrschaft*, Opladen, 1983; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984[2]; M. FOUCAULT, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1985[3]; H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1987[2]; cf. también las bibliografías de «Política» y «Estado».

# E

**ecología** → protección ambiental.

**ecológica, ética** → protección ambiental.

**economía, ética de la** → ética de la economía.

**educación.** En sentido general, la ed. es la acción planeada y configuradora de padres, maestros y otros educadores orientada a determinados fines humanos, sociales o profesionales. La ed. tiene por objeto proporcionar ayuda, asistencia, instrucción y orientación a niños y jóvenes a lo largo del desarrollo de sus capacidades cognitivas y emocionales, físicas y psíquicas, y durante su integración en la → sociedad, con vistas a la consolidación de su autonomía (→ libertad) y → emancipación. La *instrucción*, en tanto que acción del educador, es complementaria a la ed. y a sus objetivos: no debe ser sólo una recepción cognitiva de contenidos, sino fomentar una recepción consciente y un criterio individual sobre los objetivos de la ed. La ed. con fines socioprofesionales (ed. intencional), de aprendizaje de técnicas culturales básicas (leer, escribir, etc.), habilidades manuales, conocimientos científico-técnicos (ed. funcional) y determinada por técnicas pedagógicas (didáctica, ed. instrumental), tiene en su base la relación moral de educador y educando: la ed. debe evitar ser un simple condicionamiento y adaptación heterónoma (→ alienación) de los jóvenes en el mundo de los adultos; el éxito de la ed. depende de la competencia moral, de la solidaridad y la → responsabilidad de los dos miembros de la situación pedagógica. Cuando el niño y el joven experimentan que su papel de educandos es transmutable con el educador, y que las exigencias morales de la actividad humana son correlativamente transmutables, se implican en juicios morales y desarrollan la comprensión de las → normas de la → vida humana. No se atribuye, por tanto, al niño, como defiende la ed. *antiautoritaria*, una autonomía moral *a priori*: esto sería inadecuado a su comportamiento primariamente «egocéntrico» (J. Piaget), al hacer de sus propios deseos la medida de todas sus valoraciones (→ socialización).

La *competencia moral* o *humana* debe abrir a los educandos la posibilidad de «saberse a sí mismos como agentes responsables», de «formarse ellos mismos su propio proyecto de vida en la convivencia humana, de descubrir y determinar su lugar en la familia, la sociedad y el Estado» (Deutscher Bildungsrat [D.B.], Comité alemán de educación). Como meta ideal de la *ed. moral*, de la ed. en sentido estricto, la adquisición de competencias humanas en el marco de condiciones externas exige una cierta estructura de los procesos de aprendizaje: estas estructuras deben «posibilitar una relación recíproca de aprendizajes reflexivos y de aprendizajes activos» (D.B.). La *formación*, como función de la ed., no puede reducirse, pues, a competencias generales orientadas al bien cultural clásico y humanístico. La exigencia de reconsiderar la separación entre cultura ge-

neral y formación profesional (H. Krings) parte ante todo del hecho de que tanto las capacidades de juicio como las capacidades prácticas concurren en el dominio de las situaciones profesionales, sociales o individuales; por lo demás, el acceso a la adquisición de estas competencias y capacidades profesionales debe estar abierto a todas las personas (→ igualdad).

Las clases de ética, implantadas a título alternativo a las de religión desde 1973 en algunas comunidades alemanas (p. ej., Baviera, Renania-Palatinado) convierte en objetivos últimos de una especialidad académica los «principios de la moralidad» y de la «ley moral natural». Con respecto a la relación recíproca entre práctica y reflexión, a la que tiene que adecuarse la competencia moral, la especialidad de ética puede no tener más que una significación metódica para la reflexión moral: puede ayudar a «hallar aspectos de fundamentación, enjuiciamiento y crítica sintónicos con la autodeterminación y la responsabilidad social» (O. Höffe). La competencia moral se configura así como la capacidad de obrar y juzgar en los procesos de → comunicación e interacción de forma tolerante, responsable y solidaria. El aprendizaje teórico crea las condiciones reflexivas para ello, que sin embargo quedan en entredicho cuando en ese aprendizaje los principios de selección y competencia prevalecen sobre la promoción individual y sobre la relación personal con la disciplina enseñada. *W.V.*

*Bibliografía*: J.-J. ROUSSEAU, *Emilio, o de la educación*; F. ENGELS, *Critique de l'éducation et de l'enseignement*; É. DURKHEIM, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*; *id.*, *Educación y sociología*; *id.*, *Éducation et morale*; J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, París, 1959; C. R. ROGERS, *Libertad y creatividad en la educación en la década de los ochenta*, Paidós, Barcelona, 1986; R. S. PETERS, *Ethics and Education*, Londres, 1969[6]; H. KRINGS, *Neues Lernen*, Munich, 1972; W. KAY, *Moral Development*, Londres, 1972; D. GRAHAM, *Moral Learning and Development*, Londres, 1972; J. PIAGET, *El criterio moral en el niño*; *id.*, *On va l'educació*, Teide, Barcelona, 1973; *id.*, *Escrits per a educadors*, Eumo, Vic, 1985; P. H. HIRST, *Moral Education in a Secular Society*, Londres, 1974; R. T. HALL y J. U. DAVIS, *Moral Education in Theory and Practice*, Buffalo (Nueva York), 1975; J. LE DU, «¿A dónde vamos a parar?» *El educador en la trampa de la moral*, Marova, Madrid, 1975; I. ILLICH, *Educación sin escuelas*, Península, Barcelona, 1975; *id.*, *La sociedad desescolarizada*, Barral, Barcelona, 1978[4]; N. J. BULL, *La educación moral*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976; R. MARÍN IBÁÑEZ, *Valores, Objetivos y Actitudes en Educación*, Miñón, Valladolid, 1976; *id.*, *Principios de la educación contemporánea*, Rialp, Madrid, 1982[4]; P. FREIRE, *Educación y acción cultural*, Zero, Madrid, 1979; *id.*, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1985[10]; *id.*, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 1986[7]; J. M. SAMSON *et al.*, *Le développement moral*, Montreal, 1976; G. GIRARDI, *Por una pedagogía revolucionaria*, Laia, Barcelona, 1977; G. STACHEL y D. MIETH, *Ethisch handeln lernen*, Zürich, 1978; G. MIALARET, *Nueva pedagogía científica*, Planeta, Barcelona, 1980[9]; *id.*, *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1984; G. MIALARET y J. VIAL, *Histoire mondiale de l'éducation*, 4 vols., París, 1981; W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, 1981[6]; O. FULLAT GENÍS, *Filosofías de la educación*, CEAC, Barcelona, 1983[3]; *id.*, *Las finalidades educativas en tiempo de crisis*, Hogar del Libro, Barcelona, 1984[2]; U. ASELMEIER, *Antropología biológica y pedagogía*, Alhambra, Madrid, 1983; O. HÖFFE, *Erziehung. Unterricht in pluralistischer Gesellschaft*, en *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984[2]; H. I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1985; B. F. SKINNER, *Walden dos*, Orbis, Barcelona, 1985; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

**educación antiautoritaria** → autoridad; educación.

**educación moral** → educación.

**egoísmo** → interés propio.

**elección** → decisión; democracia.

**elogio** → recompensa y castigo.

**ello** → necesidad.

**emancipación** (lat. *emancipare*, declarar independiente a alguien). Em. significa el proceso histórico e ideológico de liberación de individuos o grupos sociales de su dependencia política, de su tutela religiosa y de toda → discriminación. Este proceso, desencadenado por la Ilustración y la Revolución francesa, tiene por meta la autodeterminación (→ libertad) político-jurídica del individuo, su participación en la vida política y social, la garantía de sus → derechos fundamentales, de la igualdad de oportunidades y del libre acceso a la educación y el → trabajo. La em. está determinada, en sus finalidades, por el concepto político y sociocultural de → democracia.

Como ideal utópico, la em. es la liberación de todas las constricciones internas o externas de la → naturaleza humana (→ teoría crítica, → é. marxista). Como proceso histórico-moral significa hacer un uso libre y público de la razón (Kant). La meta de este proceso no es eminentemente liberar al hombre de un sistema social en el que estén alienadas sus necesidades, sino su *mayoría de edad*, a saber, su capacidad de conocer y reconocer las → normas sociales y morales independientemente de criterios extraños a lo que las hace obligatorias, y obrar, de acuerdo con ello, de forma responsable (→ moralidad). Esta em. fundamenta una relación moral del ser humano con su propia → persona y con la → sociedad, pero por encima del proceso histórico-político tiene un carácter normativo y racional. Resultado de esta em. es la competencia moral (→ educación) que no puede adquirirse de una vez por todas, sino que es un objetivo constante del proceso educativo de cada cual.

La em. se convierte en → ideología cuando su meta no está fijada por normas morales y sociales determinadas, ni por la transmisión de competencias morales, sino cuando consiste en un proceso en el que la puesta en cuestión de todas las normas se convierte ella misma en una norma que no funda argumentación alguna. *W.V.*

*Bibliografía*: «Émancipation», en *Encyclopédie* (ed. DIDEROT), París, 1755, vol. V, pp. 546-549; I. KANT, «¿Qué es la ilustración?»; K. MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*; M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklarung*, Frankfurt, 1975 (hay trad. cast.: *Dialéctica del iluminismo*); S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*; J. M. SWOMLEY, *Liberation Ethics*, Nueva York, 1972; E. D. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; *id.*, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974; M. GREIFFENHAGEN, ed., *Emanzipation*, Hamburgo, 1973; J. SCHULNOHM, *Freiheitsbegriff und Emanzipation prozess*, Gotinga, 1973; J. BAUR, *Freiheit und Emanzipation*, Stuttgart, 1974; G. HARTFIEL, *Emanzipation, Ideologischer Fetisch oder reale Chance?*, Opladen, 1975; A. BONDOLFI, *Émancipation. Notes de lexicographie*, en C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, ed., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Friburgo/París, 1978; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1979; I. ELLACURÍA, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980; *id.*, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo*, UCA, San Salvador, 1985; S. WEIL, *Réflexions sur les causes de l'oppression sociale*, París, 1980; H. J. HERWIG, *Formen des Emanzipationsbegriffs*, Munich, 1980; M. KRIELE, *Liberación e ilustración*, Herder, Barcelona, 1982; P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 1986[7].

**emoción** → pasión.

**emotivismo** → metaética.

**empatía** → comprensión.

**empírica, ética** → empirismo; ética.

**empirismo.** El emp. parte en general de los siguientes postulados fundamentales: 1) puede desprenderse en estado puro un ámbito de datos inmediatos del aparato de distinciones y enunciaciones del lenguaje natural y científico; 2) no son científicamente justificables más que los términos y conceptos cuya significación (o contenido) puede constituirse a partir de este ámbito de datos. Desde el punto de vista epistemológico, el emp. significa la reducción de todas las representaciones, conceptos y juicios sobre la realidad a la experiencia (considerada como instancia de recepción de lo dado, como base de significación de los conceptos, como instancia de control de los juicios), funcionando la percepción y la sensación como instrumental primario de experiencia. En el ámbito de la → é. normativa, que tiene por objeto el conocimiento y fundamentación de lo moralmente justo, el rechazo a reconocer un saber no empírico conduce a posiciones específicas sobre los → fines del obrar moral y sobre las → normas en tanto que reglas de acción para la consecución de las metas. La razón práctica es en consecuencia razón empírico-práctica en un doble sentido: toma sus → fines de → necesidades, intereses, deseos, sentimientos, etc., empíricamente dados, que entonces califica de buenos o malos; induce las diferentes reglas de acción de las experiencias pasadas que muestran cómo es posible, en general, alcanzar estas metas. Son empíricas en este sentido las diversas variantes de una é. hedonista (→ placer): el hedonismo egoísta de Aristipo, Epicuro, Hobbes, y el egoísmo universalista de Bentham, J. S. Mill, Sidgwick, entre otros (→ utilitarismo). Su axiología (→ valor) sitúa la finalidad de la acción humana en la → felicidad de cada uno o de todos, y determina esta felicidad por elementos constitutivos discernibles y controlables empíricamente. Estas teorías son aún normativas en la medida en que indican, como algo debido, un estado empíricamente descriptible según un criterio axiomático (→ principio moral). En ello se distinguen de las investigaciones empíricas puras que, como la estadística moral (es decir, la prueba empírica de regularidades típicas de la conducta humana), describen y explican los fenómenos morales y desarrollan teorías del comportamiento humano. La absolutización de su metodología conduce a la eliminación de la é. normativa del ámbito de la ciencia, como sucede en el positivismo, para el cual no existe más que lo efectivamente dado en el sentido del dato concreto, siendo la ciencia el conocimiento inductivo de las relaciones entre estos datos.

El emp. ejerce su influencia en la é. sobre todo por medio del positivismo lógico (M. Schlick, R. Carnap) y de la filosofía del lenguaje ordinario (L. Wittgenstein) dando así lugar a las discusiones metaéticas actuales (R. M. Hare, A. J. Ayer, C. Stevenson, S. E. Toulmin y otros). En la → metaética, donde se puede distinguir entre las teorías cognitivas y no cognitivas, la variante naturalista del cognitivismo (M. Schlick, R. B. Perry) representa un extremo del emp.: los predicados morales se revelan en un análisis riguroso como de idéntico significado a los predicados empírico-descriptivos (p. ej., bueno = ser deseado), y es posible deducir en estricta lógica los juicios morales a partir de juicios empíricos, a condición de establecer la definición (empírica) del concepto moral correspondiente. No obstante, de resultas de los trabajos de G. E. Moore y R. M. Hare, es considerable el acuerdo en la validez de la tesis contraria: los predicados morales no designan propiedades naturales, y las normas morales no pueden ser interpretadas como alternativas a descripciones de hecho. Cierto es que justificamos los juicios morales refiriéndonos a hechos;

y en la medida en que las metas no pueden ser alcanzadas más que con ciertas condiciones fácticas determinadas, esta justificación es plausible (en ello radica la razón de la expresión cotidiana de «la fuerza normativa de los hechos»), si bien una tal fundamentación resulta imperfecta desde el punto de vista lógico. Obviamente, no es posible deducir juicios morales a partir de premisas, al menos una de las cuales no sea de tipo moral (silogismo práctico: → deóntica, lógica).

El no-cognitivismo (B. Russell, A. J. Ayer), que considera inadecuado operar, en el ámbito del discurso moral, con conceptos como «conocimiento» o «verdad», interpreta los predicados y juicios morales como expresión de → sentimientos, deseos, mandatos, enunciados en un lenguaje equívoco y sin valor descriptivo. En la medida en que esta teoría del significado «emotivo» del lenguaje moral (que se remonta a D. Hume) reconduce las normas morales a expresiones subjetivas de sentimiento y deseo, representa una posición empirista.

La respuesta de Kant representa una respuesta al emp. derivada de la filosofía trascendental, siendo un intento de recomponer las condiciones *a priori* del conocimiento empírico y de interpretar la ley moral como autonomización de una razón práctica independiente de la experiencia (→ libertad). Esta respuesta formalista ha provocado la reacción de M. Scheler, quien intenta mantener el estatuto trascendental de los → valores interpretándolo como el contenido «material» de una intuición *sui generis*. M.F.

*Bibliografía*: J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*; D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Losada, Buenos Aires, 1945; D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*; E. CONDILLAC, *Tratado de las sensaciones*; V. I. LENIN, *Materialismo y empirocriticismo*; M. SCHELER, *Ética*, 2 vols.; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*; A. J. AYER y R. WINCH, *The British Empirical Philosophers*, Londres, 1952; F. ALQUIÉ, *L'expérience*, París, 1957; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1959; J. MIQUEL, *L'empirisme*, París, 1965; R. M. HARE, *El lenguaje de la moral*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1975; S. E. TOULMIN, *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979; C. L. STEVENSON, *Ética y lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1984; A. GONZÁLEZ GALLEGO, *J. Locke, empirismo y experiencia*, Montesinos, Barcelona, 1984; E. GUISÁN, *Cómo ser un buen empirista en ética*, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

**encontrarse** (**«Befindlichkeit», J. Gaos**) → ética existencialista.

**encuentro** → comunicación.

**enfermedad.** La en. es una perturbación de la integridad psicosomática del hombre, que reduce su capacidad de → acción y → comunicación. La en. puede tener una causa exógena, es decir, un agente exterior, o bien una causa endógena, estructural y constitucional, o hereditaria. No se puede comprender globalmente la en. si se separa el aspecto biológico-fisiológico (médico) del aspecto psíquico, y éste del aspecto social de la relación del enfermo con su entorno. Incluso cuando hay una lesión orgánica (trauma o disfunción) lo afectado no es sólo la capacidad funcional del organismo. La modificación psíquica que supone la necesidad de adaptarse al sufrimiento significa una restricción de la percepción del mundo exterior, y una concentración en el cuerpo, percibido como «espacio de dolor». La relación con el entorno se altera así de dos maneras: circunstancias peligrosas han contribuido a provocar la en., y la en. modifica la relación con el entorno.

Considerada desde el punto de vista exterior, con neutralidad metodológica, la en. es un hecho natural. La medicina controla ante todo las irregularidades de los procesos fisiológicos; por contrapartida, la

psicología del comportamiento observa al sujeto en su dependencia del entorno. Se considera perturbada esta relación cuando el organismo no puede ya mantener el equilibrio homeostático necesario para su autoconservación. Cuando esta deficiencia tiene causas externas, viene a compensarla un comportamiento desviante. La psicología de la conducta considera esta desviación como algo patológico, suponiendo que la normalidad se mida según el comportamiento promedio del entorno. Se corrige esta abstracción científico-natural en relación a la en. cuando se realiza una → comprensión global de ésta mediante la introducción de sus aspectos vivenciales en el individuo enfermo. Como muestra la *psicología de la Gestalt*, el ser humano es capaz, hasta cierto punto, de elaborar e integrar cognitivo-afectivamente las condiciones dadas, con respecto a su → cuerpo y su entorno corporal (→ situación). Psique y soma se confunden entonces en la unidad de la conciencia corporal (Merleau-Ponty). Un entorno contradictorio, así como las lesiones orgánicas y la limitación de las facultades de integración, provocan una escisión de la experiencia de la corporalidad. Esta desintegración determina un comportamiento estereotipado y una limitación de la capacidad de experiencia. Para la psicología de la Gestalt, la en. es un problema psicosomático, con un doble aspecto somático y de modificación de la conciencia. Sin embargo, mientras que para ésta la indagación de las vivencias se limita a la capacidad de percepción y las constricciones actuales de la conciencia, la psicología profunda o psicoanálisis considera también los fenómenos y síntomas aparentemente «absurdos» y los interpreta como expresión de conflictos relacionales no resueltos, que se remontan a la primera infancia. Estos conflictos consisten a menudo en la fijación de la vivencia en una de sus etapas y en la limitación de las ulteriores posibilidades de desarrollo. Mientras que la perversión es una transposición consumada de los conflictos en una vida desviante, pero no patológica, la neurosis resulta de la represión del conflicto como tal; pero al ser reprimido, el conflicto permanece activo de forma inconsciente. En el síntoma se expresa la disolución de la vivencia en intenciones contradictorias, de las cuales no aflora a la conciencia más que el resultado de un mal compromiso, la manifestación clínica de la en. Pero de la incapacidad para resolver conflictos en el más temprano estadio de la infancia puede resultar también una disposición a huir de la realidad y a retirarse al mundo imaginario (narcisismo primario), como la que se evidencia de forma expresiva en la psicosis, donde el individuo corta los lazos con la realidad.

Mientras que en la psicología del comportamiento (→ recompensa y castigo, → instinto) el criterio de normalidad o salud está en la capacidad de adaptación al comportamiento promedio del entorno, en la psicología gestáltica y el psicoanálisis se considera la desviación como un comportamiento portador de una «verdad» opuesta a las contradicciones del entorno social. La anomalía puede estar no de parte del individuo, sino del lado del entorno (Laing). Sólo puede hablarse de en. cuando la opresión social, más allá de las constricciones psíquicas generalizadas, lleva a una represión de los conflictos, y se expresa en el abatimiento subjetivo (incapacidad de disfrutar del trabajo y el amor).

La significación ética del análisis del concepto de en. ha de relacionarse con el hecho de que los conceptos de salud y en. coinciden parcialmente, aunque sin identificarse, con los de → bien y mal. Desde el momento que ciertas formas de en. restringen gravemente la → liber ad de acción, la salud psíquica resulta una precondición necesaria del obrar moral. A la inversa, se impone el → deber de conservar la propia salud. Desde el punto de vista orgánico, la higiene, el deporte y la prevención médica

son los medios adecuados para el mantenimiento de la salud; desde el punto de vista psíquico, la → veracidad emocional y la disposición a comunicarse. En el caso de en. efectiva, se impone el deber de aceptar el → sufrimiento y de hacer todo lo que esté en poder de uno para curarse. Una en. incurable (p. ej., el cáncer) supone obviamente una grave carga, y una → situación límite moral difícil de resolver. Sin embargo, el problema de la salud y la en. no es más que un elemento previo de la vida y acción morales, en la medida en que la salud psíquica es una condición necesaria pero no suficiente. Algunas en. se sitúan en las fronteras de la é. y la terapia, y suponen particulares dificultades. Así sucede, por ejemplo, cuando una sobredosis ética impide reconocer la en. Por ejemplo, en el examen de conciencia neurótico (escrúpulos compulsivos), que parece un efecto típico de la → conciencia moral, se inhibe de hecho toda capacidad de decisión; o la tendencia depresiva que dispone al sujeto a sacrificarse y a aceptar ilimitadamente el sufrimiento («masoquismo moral», según Freud) y le aporta una buena conciencia de su denuedo y valor, pero tiene de hecho una componente patológica: el sujeto no puede obrar de otro modo. Así, la comprensión de la en. puede recubrirse subjetivamente de una actitud ética aparente; también puede estar lastrada objetivamente por el prejuicio conformista: el → conformismo de ciertos rasgos patológicos con una imagen general salva el rasgo patológico, rechazando como patológicas las conductas desviantes del inconformista. *A.S.*

*Bibliografía*: B. PASCAL, *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*, en *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1981; S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal, o de la desesperación y el pecado*; S. FREUD, *Inhibición, síntoma, angustia*; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, I: *El cuerpo*; A. JORES, *El individuo enfermo*, Scientia, Barcelona, 1961; J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona, 1961; H. G. CANGILHEM, *Le normal et le pathologique*, París, 1966; M. BALINT, *Le médecin, son malade et la maladie*, París, 1966; L. ISRAEL, *Le médecin face au malade*, Bruselas/París, 1968; *id*., *La décision médicale*, París, 1980; J. BARBÉ, *Emotion, angoisse et maladie*, París, 1970; A. MITSCHERLICH, *Krankheit als Konflickt*, 2 vols., Frankfurt, 1974/1975; S. SONTAG, *La enfermedad y sus metáforas*, Muchnik, Barcelona, 1980; M. FOUCAULT, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 1984.

**envidia.** La e. constituye una actitud consistente en desear abierta o secretamente las ventajas o capacidades corporales o espirituales de los demás, ansiando poseerlas. Sobre la base de esta premisa egoísta (→ interés propio), la e. se opone a la actitud ética de la benevolencia. La doctrina medieval de las → virtudes (santo Tomás), siguiendo la tradición aristotélica, incluye a la e. entre los vicios. Éstos representan una disposición anímica que acompaña nuestro obrar en la forma de una falta de autodisciplina y autodominio racionales. Esta consideración puramente ética presupone que depende de la sola responsabilidad de cada cual saber si opta por una actitud de benevolencia o e. Frente a esto, Hobbes ha mostrado que la e. no puede entenderse separadamente de su trasfondo social: en la → sociedad moderna, en la que el egoísmo particular de cada cual sólo puede limitarse por vínculos contractuales, la rivalidad implacable es sustituida por una concurrencia reglada. Es en este suelo donde crecen la e. y los celos, pues cada uno desearía poseer la mayor cantidad de bienes posible. La exclusiva consideración sociológica no explica, sin embargo, por qué ciertos individuos desarrollan una e. fundamental mientras que otros sólo ocasionalmente. Nietzsche ha intentado analizar más profundamente la génesis de estos fenómenos. Según él, la e. deriva de un fondo de *resentimiento* que procede de la humillación primitiva y de los sentimientos de venganza latentes. Así, la e.

onstituye expresión de una prehistoria inonsciente que presupone la represión de ta humillación primitiva. La interpretaón psicoanalítica del fenómeno de la e. oncibe la raíz de la e. en una ansia oral o satisfecha, y la de los *celos*, por el conario, en una angustia de pérdida derivaa de un trauma temprano, que debe comensarse con una «posesión» plena del ro. *A.S.*

*bliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teogica*, I, II q. 84 y II, II q. 36; T. HOBBES, *eviatán*, I, caps. 10 y 13; F. NIETZSCHE, *La nealogía de la moral*, primer tratado; M. CHELER, «Das Ressentiment im Aufbau der oralen», en *Vom Umsturz der Werte*; M. DE NAMUNO, *Abel Sánchez*; H. SCHOECK, *er Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Friurgo, 1968²; M. KLEIN, *Das Seelenleben des einkindes*, Reinbek, 1972.

**icúrea, ética** → ética epicúrea.

*ikía* (equidad) → justicia.

**uidad** → justicia.

**langen, escuela de** → ética constructiva.

**os** → amor.

**cándalo** → moral.

**catología** → esperanza.

**cepticismo** → fundamentación.

**crúpulos, falta de** → represión.

**peranza.** La esp. es una categoría de la ología, de la filosofía de la historia y de é.; es una categoría que, sin embargo, podría precisarse con criterios científios, pues se refiere a lo posible y no a existente. Como fenómeno religioso, icológico o ideológico, la esp. puede entificarse con una cierta creencia, una aspiración o una convicción; está deterinada por un → fin real o utópico. Como categoría teológica, la esp. se basa en la espera de salvación futura (→ é. cristiana) y en la fe en el futuro absoluto, no determinable temporalmente, del reino de Dios; en este marco, la esp. se considera una → virtud teologal, dada o no por la gracia. La antítesis de esta esp. es la desesperanza, definida como anticipación orgullosa de la no realización de la esp. y como pecado de incredulidad.

Por el contrario, la esp. es la categoría filosófico-histórica de una teoría de la acción que postula un → sentido a la vida humana frente a la → muerte, a la → culpa o al fracaso (→ é. existencialista) o que quiere crear, por la realización revolucionaria de una proyección al futuro, un hombre nuevo libre de todos los males (→ é. marxista). Para esta escatología (del gr. *eschaton,* doctrina de las cosas últimas), la esp. se convierte en principio hermenéutico y crítico (Bloch) que denuncia la carencia de todo presente y señala así la necesidad del futuro (→ utopía). La degeneración ideológica de esta esp. se manifiesta en la racionalidad tecnológica y la fe en el progreso.

Como categoría teológica y filosófica, y como categoría ética, la esp. tiene un carácter práctico-teleológico: el estado esperado es siempre la → felicidad (→ aspiración). Pero mientras que según estas dos primeras acepciones la esp. es condición directa y motor de la acción, aun siendo independiente de ésta, la esp. ética es la consecuencia de la acción moralmente buena; y en cuanto condición indirecta de la acción, depende de ésta. La esp. está aquí fundada en la lealtad: en la confianza en el valor de los principios y en el valor de la obediencia por deber, independientemente de las ventajas o desventajas estimadas que pueda acarrear la acción moralmente buena. La medida de esta fidelidad corresponde a la esp. de una felicidad de la que cada uno debe hacerse digno acreedor por su obrar (Kant). *W.V.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Crítica de la razón pura*; *id.*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal, o de la desesperación y el pecado*; N. BERDIAEV, *La destinación del hombre*, 1947; J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid, 1951; G. MARCEL, *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, Nova, Buenos Aires, 1954; A. BIELER, *Une politique de l'espérance*, París, 1970; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972; J. ELLUL, *L'espérance oubliée*, París, 1973; J. MOLTMANN, *El futuro de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1973; *id.*, *Conversión al futuro*, Marova/Fontanella, Madrid/Barcelona, 1974; *id.*, *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1977; *id.*, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1980[4]; *id.*, *Utopía y esperanza. Diálogo con E. Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980; B. BRO, *Contre toute espérance*, París, 1975; R. VIOLA, *L'espérance et l'espoir*, París, 1976; H. DESROCHE, *Sociología de la esperanza*, Herder, Barcelona, 1976; R. GARAUDY, *Una nueva civilización. El proyecto Esperanza*, Edicusa, Madrid, 1977; *id.*, *Reconquête de l'espoir*, París, 1971; E. BLOCH, *El principio Esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid, 1977/1980; P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona, 1978; *id.*, *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984; E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, FCE, Madrid, 1984[7].

**espíritu del mundo** → historia universal.

**espíritu objetivo** → instituciones.

**espiritual, vida** → espiritualidad.

**espiritualidad.** No es un concepto filosófico, sino un término del lenguaje formativo cristiano-religioso, relativo a la edificación religiosa, la praxis ascética y el ejercicio de la piedad creyente. En general, designa aquella actitud ético-religiosa fundamental que tiene por contenido una «vida según el espíritu» (vida espiritual), por oposición a una «vida según la carne» (la vida de los infieles, de los entregados a sí mismos, de las personas sólo atentas a los intereses naturales). Es. significa así la apertura al Espíritu Santo, y la comprensión de la realidad salvadora de → Dios. La es. no es, por tanto, una categoría teórica sino práctica, y habitualmente designa la → virtud fundamental de una vida cristiana en general. Sobre la base de una interpretación más o menos dualista del mundo y de la vida, reflejada en las antítesis Dios-mundo, espíritu-carne, terrenal-sobrenatural, luz-tinieblas, la es. tiene por contenido el desasimiento —pensado y querido, emotivo, volitivo y práctico— de los intereses orientados al más acá, y el desarrollo de la indiferencia hacia los bienes de este mundo que posibilita la renuncia a ellos «en nombre del reino de los cielos» (la liberación de los vínculos con este mundo no tiene por consecuencia necesariamente el desprecio del mundo; pero sólo se vive y comprende desde un punto de vista «ultramundano»). De este rasgo distintivo de la es. cristiana resulta la determinación de los diferentes momentos de que se compone la vida espiritual. La ascesis se considera el medio privilegiado de mortificación y purificación (→ renuncia), negativamente, mediante la restricción (permanente o temporal) del sueño, del alimento, el vestido, la relación con los demás, el habla, las posesiones, el goce sexual, etc., y positivamente por la mortificación de uno mismo o por un tercero (modernamente rechazada). Se mortifica la vida según la carne para entregarse a la vida espiritual. Al mismo tiempo, el creyente se une simbólicamente al Dios mortificado, para unirse a él en la resurrección. Esta práctica ascética va acompañada a menudo de una forma específica de piedad: la meditación. Ésta presupone un cierto progreso en la liberación de los intereses mundanos y tiene por contenido una contemplación, emocionalmente cargada, de la acción salvadora de Dios en la historia y en el final de la historia, que simultáneamente hace consciente de la relación personal (proximidad-alejamiento) con esta vida sobrenatural ofrecida y abierta por Dios. Si la ascesis se ordena al nivel de la

ificación, la meditación corresponde al el de la iluminación. Pocos son los que gan, por la vida de la interiorización, a etapa unificante de la vivencia mística, e caracterizan el acortamiento del sentiento de distancia y una participación usión beatífica en la vida divina (si bien concepto de es. es específicamente crisno, las prácticas correspondientes de la esis, la meditación y la mística tienen equivalente en otras religiones, sobre lo en el budismo: → é. budista, y el hinismo: → é. hindú).

Las formas históricas de es. cristiana cun un amplio y variable espectro, aun ndo desde los orígenes predomina un go fundamental de rechazo a las «tinies de este mundo». Los mártires, asce, vírgenes y monjes han sido siempre ndes ejemplos de piedad cristiana. En Antigüedad (Clemente de Alejandría), Edad Media (santo Tomás), el → humamo (Erasmo de Rotterdam, san Franco de Sales) y la Reforma (Lutero, Calo) se encuentran indicios de una es. aptada a la vocación de los «laicos» (es adigmática aquí la interpretación reforta de la vocación terrenal como llamade Dios: → é. profesional). El esfuerzo ólico de los siglos XIX y XX para desallar una → é. social cristiana (J. M. Sa, León XIII, Pío XI, Pío XII) y una teoía política (J. Moltmann, J. B. Metz) ambién expresivo de los intentos de reación de la es. Sin embargo, habitualnte estas tentativas van más allá del ideal nástico (sobre todo en el catolicismo) enen sólo por contenido su adaptación s nuevas condiciones sociales y cultus (como en Ch. Foucauld y R. Schutz).

*M.F.*

*liografía*: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cánespiritual*; *id.*, *Llama de amor viva*; *id.*, *Nooscura*; *id.*, *Dichos de luz y amor*; SANTA RESA DE JESÚS, *Castillo interior o las mos*; *id.*, *Libro de la vida*; P. POURRAT, *Spialité chrétienne* I-IV, París, 1921/1928; R. RRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, I-II, París, 1938; É. GILSON, *Théologie et histoire de la spiritualité*, París, 1943; J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Filosofía mística española*, CSIC, Madrid, 1947; J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, París, 1951; J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, Católica, Madrid, 1952; *id.*, *Cuestiones místicas*, Católica, Madrid, 1956; E. ASCOLI, *Spiritualità précristiana*, Brescia, 1952; J. DAGENS, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources*, París, 1952; J. GAUTIER, *Spiritualité catholique*, París, 1953; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París, 1959; P. CATTIN y H. T. CONUS, *Sources de la vie spirituelle*, 2 vols., Friburgo, 1961; V. LOSSKY, *La vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962; B. JIMÉNEZ DUQUE, *Teología de la mística*, Católica, Madrid, 1963; *id.*, *Historia de la Espiritualidad*, 4 vols., Científico Médica, Madrid, 1969; *id.*, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974; *id.*, *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977; A. BLANCHET, *La literatura y lo espiritual*, 3 vols., Razón y Fe, Madrid, 1963; J.-A. CUTTAT, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, París, 1967; H. GRAEF, *Histoire de la mystique*, París, 1972; P.-A. STUCKI, *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal*, Neuchâtel, 1974; C. LEPAK, *The Nature of Infused Contemplation*, Minnesota, 1975; M. MIDALI, ed., *Spiritualità dell za*, Madrid, 1987[3]; CH. MOELLER, *Literatura del s. xx y cristianismo*, 5 vols., Gredos, Madrid, 1981[8]; E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, 3 vols., Herder, Barcelona, 1984/1986/1989; G. RUHBACH, J. SUDBRACK, eds., *Grosse Mystiker*, Munich, 1984; G. BATAILLE, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1986[4]; J. WHITE, *La experiencia mística*, Kairós, Barcelona, 1986[3]; revistas: *Teología espiritual*, Valencia, 1957 ss.; *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, Toulouse, 1972 ss.

**estadística moral** → empirismo.

**Estado.** En cuanto unidad política y organizativa y → orden de una → sociedad, el E. tiene condicionantes antropológico-morales, jurídicos (→ derecho), económicos, socioculturales y étnico-geográficos. Las diversas teorías del E. dan a algunos

de estos condicionantes mayor significación que a los demás.

Las teorías del E. ideal dan prioridad a los condicionantes ético-antropológicos; construyen el mejor E. o como unidad, análogamente al ser humano, en la que debe alcanzarse la → felicidad de todos bajo la supremacía del → bien, la → justicia y la → verdad, mediante la educación (Platón); o bien como pluralidad y comunidad, a configurar mediante la mejor → constitución, con la meta de la felicidad de cada uno en un todo, en un equilibrio entre las relaciones cuantitativas (pobreza-riqueza) y los criterios cualitativos (gobierno de los mejores) (Aristóteles). La naturaleza racional y social del ser humano posibilita la vigencia de la justicia y de las → virtudes innatas o adquiridas como principios del E.

Las teorías instrumentalistas del E. destacan los condicionantes jurídicos y económico-sociales del E. Según éstas, el E. es el resultado de un *contrato social*, con una doble función: primero, mediante un consenso general, el E. tiene por finalidad la supervivencia de los → individuos que se amenazan mutuamente en el estado de naturaleza, y la salvaguarda de sus intereses individuales (Hobbes); y, segundo, el E. debe garantizar los derechos naturales a la → igualdad, la → vida y la → libertad de los hombres y a la → propiedad adquirida mediante su → trabajo (Locke). El E. tiene el monopolio del poder, pero mediante el sistema jurídico debe proteger al individuo de la → violencia ilegítima de otros individuos y grupos e incluso del propio E. La separación entre intereses estatales e intereses sociales individuales, reconocida por el E., reduce éste a las funciones jurídicas y de política exterior (E. mínimo); pero esta separación se suprime cuando la voluntad general como voluntad de la mayoría se identifica con el E. (Rousseau). El derecho ya no es entonces una función del poder estatal, sino que es formalmente idéntico a éste. La comunidad política, en tanto que sujeto agente, se concibe de forma análoga a la persona natural del monarca (soberanía), a cuyas acciones otorga obligatoriedad el contrato social. La finalidad del «juego de la máquina estatal» consiste, pues, en obligar al individuo, incluso contra su voluntad, a ser libre.

Las teorías idealistas del E. recuperan los elementos jurídicos de las teorías instrumentalistas y los deducen de los principios antropológicos del ser humano como ser racional. La voluntad general, como sujeto de acción, deriva ahora «*a priori* de la razón» (Kant). Es reconocida y realizada por el déspota ilustrado, el «derecho personificado». Los ciudadanos le deben una obediencia absoluta, lo que hace impensable un derecho de resistencia como el que se había reconocido antes (Locke). Con todo, la libertad, la igualdad y la autonomía son atributos inalienables del ciudadano. La constitución republicana no tiene por fin el bien y la felicidad de los ciudadanos, sino la «salud del E.», la «máxima coincidencia de la constitución con los principios del derecho» (Kant). Sobre la base del principio de justificación *a priori* de las exigencias jurídicas, la justicia se entiende «abiertamente publicable» (principio de publicidad) y, según este criterio, debe ser inmediatamente cognoscible «por medio de un experimento de la razón pura. En esta teoría del E. debe elevarse «desde arriba», mediante la educación, la acción conforme al deber (legalidad) pero no la convicción del individuo (moralidad).

Esta escisión entre la naturaleza moral del derecho y la naturaleza moral del ser humano queda superada tan pronto como el E. pasa a ser el sistema no sólo jurídico sino también moral en el que el interés individual y los principios morales se «anulan» (*aufgehoben*) y unifican. El E. como «realidad de la idea moral» y como «idea divina plasmada en la tierra» (Hegel) funde en una misma unidad la autoconciencia del individuo y la libertad de todos.

La teoría del E. de derecho reúne cier-

los elementos de las teorías idealistas y los interpreta institucionalmente. Las garantías de la → propiedad, la libertad de contrato y comercio, así como la legalidad de la administración, son criterios jurídicos, influidos por la declaración de los derechos humanos, pero que han de interpretarse ante todo de acuerdo con las necesidades de la sociedad liberal de mercado (→ é. de la economía). También aquí se considera al E. como un sujeto agente (G. Jellinek); pero, como proponen ahora de nuevo las teorías neoliberales (R. Nozick), se le libera de las tareas económicas y sociales (E. mínimo). La prioridad del derecho formal se corrige en las teorías del E. social de derecho, que establece constitucionalmente, además de los criterios formales del E. de derecho —la división de poderes y la independencia de la justicia—, las tareas materiales para asegurarse las necesidades básicas y del → bien común. En el *Estado social* se supera así la identificación entre E. y orden jurídico, obligando a aquél a arbitrar en los conflictos sociales, y a garantizar un orden social justo y la → paz social. El E. ya no es un sujeto agente autónomo, sino sometido a un sistema de controles entre los poderes individuales. Para asegurar el equilibrio entre los principios jurídico-políticos formales y sociales (→ libertad, → igualdad, → derechos fundamentales) y los contenidos de la acción estatal, y para formar una opinión de voluntades políticas, es necesaria la construcción tanto de controles de racionalidad (entre los cuales hay que contar a los asesores políticos) como la cooperación entre los órganos representativos (parlamentos), las burocracias y órganos estatales, que representan a los grupos sociales.

Una mera elevación del sistema de seguridad y previsión social, como el que practica el E. del bienestar, no aumenta automáticamente la participación de los ciudadanos en la vida pública, y no garantiza ni el desarrollo personal ni social y económico. No es posible una distribución justa independientemente del aumento del producto social.

Una hipóstasis del E. como la que se da en las teorías funcionalista e idealista, conlleva el peligro tanto de un E. total como de la disolución del orden estatal en la anarquía y la → revolución. Ambas fundamentan la necesidad de la extinción del E. en que el E. hipostasiado no es legitimable. Para evitar este peligro, las constituciones democráticas hacen de la dignidad humana (→ humanidad) y de la libertad de los ciudadanos el criterio absoluto de justificación de la acción estatal. El E. no puede ser principio de sí mismo, en el sentido de una comprensión cuasiteológica de la soberanía. En el sistema representativo del E. democrático, el elemento del «consenso» de las teorías contractuales no subsiste a nivel formal, sino que se concreta mediante elecciones y la formación de voluntades políticas. Sólo es posible una legitimación ética del E. si se pone, en lugar del principio de la soberanía y del principio contractual formal, el principio de la → libertad. Pero esta exigencia entra en contradicción consigo misma cuando la libertad va más allá de su expresión como derecho fundamental y se concibe formalmente como principio ilimitado o incondicionado. Con la ilimitación de la libertad, el E. pierde sus límites y resulta incontrolable (J. S. Mill). Para ser un criterio de control del poder estatal, la libertad ha de tener, más allá de su carácter teórico como principio crítico, un valor de felicidad individual y social. Por ello ha de tener, por un lado, una forma concreta, para ser, en calidad de principio crítico, un patrón legal para la valoración de las conductas libres del E. y la sociedad; pero, por otro lado, debe ser algo concreto, para criticarse a sí misma en su configuración siempre insuficiente y poder formular así nuevos patrones para su realización.

*W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *La República*; ARISTÓTELES, *Política*, I-III; CICERÓN, *La República*; T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 17-24; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, caps. 7-14; J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*, libro I, caps. 5-8; MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II; *id.*, *La paz perpetua*; G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, pp. 257-360; K. MARX, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Nueva, Buenos Aires, 1965; F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad y del estado*; J. S. MILL, *Del gobierno representativo*; V. I. O. LENIN, *El estado y la revolución*; M. BAKUNIN, *Estatismo y anarquía*; H. SPENCER, *El individuo contra el estado*; G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, 1929³; F. CASSIRER, *The Myth of the State*, Londres, 1946; J. DABIN, *L'état ou la politique. Essai de définition*, París, 1957; W. EHRLICH, *Einführung in die Staatsphilosophie*, Tubinga, 1958; E. JÜNGER, *L'état universel*, París, 1962; R. CARRÉ DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'état*, 2 vols., París, 1963; S. I. BENN y R. S. PETERS, *Social Principles and the Democratic State*, Londres, 1965⁴; P. CLASTRES, *La société contre l'état*, París, 1976; H. LEFEBVRE, *De l'État*, 2 vols., París, 1976; N. POULANTZAS, *Para un análisis marxista del Estado*, Pre-textos, Valencia, 1977; *id.*, *La crisis del estado*, Fontanella, Barcelona, 1978; *id.*, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1980²; F. SAVATER, *El Estado y sus criaturas*, Libertarias, Madrid, 1979; J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid, 1983; J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Teoría del estado y derecho constitucional*, Vicens-Vives, Barcelona, 1987³; O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987; A. G. SANTESMASES, *Marxismo y estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986; E. GINIER ARBOLEYA, *Estudios de teoría de la sociedad y el estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

**Estado, ética del** → Estado; justicia.

**Estado del bienestar** → Estado.

**Estado de derecho** → Estado.

**esterilización** → natalidad, control de la sexualidad.

**estética, moral** → juego.

**estímulo y respuesta** → recompensa y castigo.

**estoica, ética** → ética estoica.

**estructuralismo.** El es. es un método científico del ámbito de las ciencias humanas (etnología, psicoanálisis, historia, literatura, lingüística), que explica las expresiones y conductas humanas no como manifestaciones aisladas sino como parte de un conjunto sistemático. El modelo de estructura es el sistema de la fonética y de la semiótica en lingüística. Los sonidos o signos están determinados por su función, su permutabilidad, su capacidad de combinación en el seno del lenguaje (*langue* y *langage*) y el habla (*parole*), no según su sucesión temporal (diacronía) sino en un determinado punto temporal (sincronía). Como el lenguaje se comprende como fenómeno social, sus leyes deben ser válidas, como forma básica de la → sociedad, para la totalidad de las relaciones humanas. La estructura es, en consecuencia, un sistema de reglas que regula, independientemente del sujeto pensante o agente, tanto el comportamiento social como los procesos de conocimiento (C. Lévi-Strauss) y que debe servir, con su progresiva elucidación, de instrumento de orientación social y política. El es. considera al → ser humano producto de las reglas anónimas del «orden de las cosas» (M. Foucault), despojando de todo su valor a las → normas sociales y morales. El es. ha sido discutido no sólo en razón de su ideología antihumanística y de la trasposición mecánica de las estructuras lingüísticas a la realidad social, sino también como método científico. *W.V.*

*Bibliografía*: F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*; R. BASTIDE, ed., *Sens et usages du terme structure dans les sciences humai*

*nes et sociales*, La Haya, 1962; C. LÉVI-STRAUSS, *L'anthropologie structurale*, París, 1958; *id.*, *El pensamiento salvaje*, FCE, México/Buenos Aires, 1964; R. BARTHES, *Critique et vérité*, París, 1966; A.-J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, París, 1966; O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFOUAN y F. WAHL, *Qu'est-ce que le Structuralisme?*, París, 1968; M. DUFRENNE, *Pour l'Homme*, París, 1968; M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, París, 1969; J.-M. AUZIAS, *El estructuralismo*, Alianza, Madrid, 1969; J. PIAGET, *El estructuralismo*; L. MILLET y M. VARIN D'AINVELLE, *El estructuralismo como método*, Laia, Barcelona, 1975²; P. PETTIT, *The Concept of Structuralism*, Dublín, 1975; D. ROBEY, ed., *Introducción al estructuralismo*, Alianza, Madrid, 1976; M. GODELIER, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Anagrama, Barcelona, 1976; J.-M. BROEKMAN, *El estructuralismo*, Herder, Barcelona, 1979; A. WILDEN, *Sistema y estructura*, Alianza, Madrid, 1979; J. LACAN, *El Seminario (Obra completa)*, Paidós, Barcelona, 1981; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Sobre el estructuralismo*, Eunsa, Barañain (Navarra), 1985; A. BOLÍVAR BOTÍA, *El Estructuralismo: De Lévi-Strauss a Derrida*, Cincel, Madrid, 1985; J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989; G. DELEUZE, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989; G. FERRER y C. GOMIS, *Estructuralismo y Personalismo*, Selección de textos, Vicens-Vives, Barcelona, 1991.

***ethos*** → moral y costumbre.

**ética** (del gr. *ethos*, lugar habitual de vida, uso, carácter). Como disciplina filosófica se remonta a Aristóteles, que reconsidera bajo esta denominación el ámbito de una reflexión más antigua (sofistas, Sócrates, Platón). Allí donde pierden su validez evidente la sabiduría de la vida y las instituciones tradicionales, la é. filosófica, regida por la idea de una vida humana plena de sentido, busca metódicamente (→ métodos de la é.) y sin referencia última a autoridades políticas y religiosas (→ é. teológica, → é. budista, → é. cristiana, etc.) o a tradiciones consagradas y confirmadas por la práctica, enunciados con validez universal sobre la acción buena y justa (→ moral y costumbre, → moralidad, → justicia). En Aristóteles y en la tradición que a él se remonta (→ historia de la é.), la é. tiene también, además de su significación estricta, un significado amplio que engloba a la economía y la política (filosofía social, jurídica y política). La é. en este sentido es equivalente a → filosofía práctica. Posteriormente, el sentido de é. se limita a filosofía moral (*philosophia moralis*), que se preocupa ante todo por el aspecto personal de la acción justa, y que pone sustancialmente entre paréntesis la dimensión política y social.

Según el interés epistemológico, se pueden distinguir tres formas de é.: 1) la é. descriptiva o empírica pretende describir los diversos fenómenos de la vida moral, explicarlos y eventualmente formar una teoría general empírica de la conducta humana. Esta tarea no es filosófica, sino que incumbe a la historia, la etnología, la psicología y la sociología (p. ej., Max Weber); 2) por el contrario, el objetivo de la → é. normativa, y de una é. filosófica en general, es realizar un examen crítico de la moral dominante (→ crítica moral), así como → fundamentar las formas y principios de la acción justa; 3) para ello, la → metaética realiza la difícil tarea de analizar críticamente los elementos y las formas lingüísticas de las proposiciones morales, y de desarrollar métodos de justificación de éstas.

Desde Aristóteles, el adjetivo «ético» (o filosófico-moral) tiene dos significados. Designa tanto la ciencia que trata de la moralidad del obrar como esta misma cualidad moral. Para una mejor distinción, se utiliza el término «ético» (o filosófico-moral) en relación a la ciencia de la moral, y el término «moral» en relación al objeto de esta ciencia (→ moralidad).

*O.H.*

**ética, docencia de la** → educación.

**ética analítica** → metaética; métodos de la ética.

**ética budista.** La é. contenida en el budismo (Buda, en sánscrito: despierto, iluminado; título honorífico del fundador Siddarta, llamado Gotama) no representa ni una filosofía moral sistemática ni una revelación divina, sino más bien el camino a la iluminación (como → libertad definitiva y perfecta de todas las cadenas y → sufrimientos de la vida mundana, sometida al principio de individuación) enseñado por quien ha recorrido este camino. El punto de partida de la é. b. es el principio del dolor, resumido en las «cuatro verdades sagradas»: 1) Toda vida está sometida a un constante dolor que supera tanto al → placer que lo mejor sería no haber nacido. 2) El origen del dolor son las → pasiones (el apetito de gozo, la → voluntad de vivir). 3) La supresión de las pasiones libera de todo dolor. 4) El camino hacia la supresión del dolor es la «sagrada óctuple senda». Esta senda muestra cómo se libera uno paulatinamente mediante la auto → educación → moral de todos los deseos e ilusiones: recta inteligencia (de acuerdo con las enseñanzas de Buda), recta intención, recto discurso, recto → obrar, vida recta, recto → esfuerzo (como vigilancia espiritual permanente), recto pensamiento y recta meditación. La senda sagrada contiene actitudes morales fundamentales (→ virtudes), carece de preceptos detallados y está por tanto abierta a las cambiantes circunstancias individuales y socioculturales de la vida. Desde Buda se acepta como el «camino intermedio» entre ambos extremos: la entrega a las pasiones y gozos mundanos y sensoriales, por una parte, y la automortificación, los gozos ascéticos, por otra. Tiene una significación especial la *meditación*, sobre cuyas diferentes «técnicas» y grados se ofrecen detalladas indicaciones y descripciones. En el (budismo-) zen (en japonés: entrar en uno mismo) consisten esencialmente en la práctica de una contemplación realizada en una determinada postura sentada, bajo la dirección de un maestro.

La meta final de la senda sagrada es el *nirvana* (en sánscrito: disolución): la iluminación y liberación como supresión absoluta de todas las pasiones, de todos los anhelos. Es un estado que alcanza el sabio mediante la negación gradual de los vicios cardinales del odio, la codicia y la ilusión y los componentes de la individualidad con ellos vinculados, con lo que no es ya posible (ni necesaria) una reencarnación ulterior en una existencia individual. Desde el punto de vista del hombre mundano, el nirvana es la nada. Sin embargo, quien la ha alcanzado la percibe como un gozo inefable y ultramundano: como el grado perfecto sin más de felicidad y paz.

Según una orientación del budismo, la *hinayana* (pequeño vehículo para el camino a la iluminación), el nirvana radica en la negación del mundo. Por el contrario, el *mahayana* («gran vehículo») considera al menos en ocasiones al nirvana, que «se asemeja a una llama que se extingue», simplemente como una forma inferior. La verdadera forma suprema no es la actitud negativa de rechazo al mundo, sino la dinámica y activa de supremacía del mundo, en la que el santo —por siempre libre de la ignorancia, la pasión y el dolor— trabaja permanentemente y con total abnegación por el bien de todos los seres vivos: un principio fundamental e ideal de la é. b. es el desarrollo de una actitud de compasión o → benevolencia, de → amor (al prójimo) y de comunidad con todos los seres vivos, sin herir, ofender o despreciar a ninguno de ellos. Esta actitud se entiende como una ampliación de los límites del yo mediante la supresión de los límites entre uno mismo y los demás. Se alcanza ante todo a través de la meditación. Sobre la base de la disolución meditativa de la existencia individual en los componentes constitutivos se libera uno de la noción del yo y avanza gradualmente a lo definitivamente ilimitado: la extensión del yo que abarca a todos los seres humanos e incluso a todos los seres vivos.

Mientras que la sagrada senda va dirigida ante todo al monje, la é. b. exige a los «seglares» la observancia de las cinco prohibiciones: no matar, no robar, no mentir, no fornicar ilícitamente y no tomar bebidas embriagadoras. Como criterio fundamental del obrar moral recto, la é. b. conoce también la → regla de oro. La é. b. rechaza la primacía doctrinal de los brahmanes vigente en la é. hindú y en general el ordenamiento de castas como institución divina. Las órdenes monásticas no conocen, por tanto, la diferencia de castas. Igualmente, la é. b. aspira no a la reforma social, sino sólo a la perfección personal, la iluminación. *O.H.*

*Bibliografía*: R. L. SLATER, *Paradox and Nirvana*, Chicago, 1956; L. RENOU y J. FILLIOZAL, *L'Inde classique*, Hanoi, 1956, 2 vols.; E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère saka*, Lovaina, 1958; A. F. WRIGHT, *Bouddhisme in Chinese History*, Stanford, 1959; A. BAREAU, *Les religions de l'Inde*, vol. III: «Le bouddhisme», París, 1966; *id.*, *Buda*, Edaf, Madrid, $1981^{2}$; M. WEBER, *The Religion of India, The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Nueva York, 1967; P. GÓMEZ BOSQUE, *El budismo, su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Saver Cuesta, Valladolid, 1973; H. VON GLASENAPP, *El Budismo, una religión sin Dios*, Barral, Barcelona, 1974; D. T. SUZUKI, *Introducción al Budismo Zen*, Mensajero, Bilbao, $1979^{2}$; *id.*, *El ámbito del Zen*, Kairós, Barcelona, 1981; *id.*, *Budismo Zen*, Kairós, Barcelona, 1986; D. T. SUZUKI y E. FROMM, *Psicoanálisis y Budismo Zen*, FCE, Madrid, $1979^{6}$; J. MARÍN, *Buda o la negación del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid; N. NIWANO, *El budismo para el hombre de hoy*, Edebé, Barcelona, 1984; H. SADDHATISSA, *Introducción al budismo*, Alianza, Madrid, $1985^{4}$; V. GARCÍA, *La sabiduría oriental: Taoísmo, Budismo, Confucianismo*, Cincel, Madrid, 1985; D. LINGWOOD, *El sendero de Buda. Las ocho etapas de la liberación*, Dharma, Novelda (Alicante), 1987.

**ética de la ciencia.** La é. de la c. estudia el → sentido y → responsabilidad de la ciencia; en cambio como *é. de la investigación* analiza la → responsabilidad de la investigación científica.

1. Por medio de observaciones y experimentos, análisis conceptuales y otros procedimientos, la ciencia indaga metódicamente el conocimiento verdadero de hechos (de la → naturaleza y la → sociedad, del lenguaje, el arte, y también del propio conocimiento), así como de sus causas, principios y legalidades. En la ciencia se consuma la aspiración natural del ser humano a saber (Aristóteles). Desde Platón y Aristóteles hasta el racionalismo de la época moderna (Hobbes, Descartes, etc.), se entiende por ciencia la forma suprema del saber: el ideal de un conocimiento seguro, fundado en enunciados verdaderos y absolutamente primeros —los principios— y por ello un conocimiento necesario. Las ciencias modernas comprenden ahora sus enunciados sólo como hipótesis (más o menos contrastadas) que —expuestas a revisión crítica— pueden ser modificados y revisados en todo momento (→ racionalismo crítico, → pragmatismo). A pesar de esta profunda transformación, la tarea moral fundamental de la ciencia ha seguido siendo sustancialmente la misma, desde Platón y Aristóteles hasta Russell y Popper: la exigencia de investigación y enseñanza de la verdad sin compromisos. Tanto si la ciencia está motivada por la curiosidad teórica, como por intereses crítico-hermenéuticos o terapéuticos, sus enunciados deben posponer todos los intereses y creencias personales o grupales a la idea de → verdad objetiva. La é. de la c. prohíbe atenerse dogmática o autoritariamente a convicción alguna; antes bien, exige probar su verdad, superar los prejuicios —que derivan siempre de errores de percepción, del lenguaje y de comprensión, de la costumbre y la tradición— y buscar una comprensión cada vez más amplia y profunda de la realidad natural y humana. La sociedad, por contra, no puede obligar a los investigadores a comulgar con las ideas políticas o

religiosas predominantes, ni a rendir cuentas a autoridades censuradoras o inquisitoriales. La libertad de investigación forma parte de los derechos sociales y políticos. En las democracias occidentales esta libertad está garantizada por las constituciones. A su vez, la búsqueda objetiva de la verdad está asegurada por la propia estructura social de la industria de la investigación, y (en especial) por la competencia científica, de modo que ambos compromisos parecen innecesarios. Con todo, arrojan luz sobre problemas específicos de nuestro tiempo. El examen crítico de los resultados de investigación exige que salgan publicados, algo que con frecuencia no sucede en el terreno militar y de la economía privada.

2. Mientras la ciencia antigua tenía una visión desinteresada de la estructura inalterable del universo, la ciencia moderna, con la aparición del experimento, abandona el modelo contemplativo y pasa de la «actuación en forma de reflexión» a la «actuación sobre el mundo». Sin embargo, dicha actuación se efectúa primero a escala reducida y sobre materia inanimada, de suerte que este nuevo campo de la é. no cobra trascendencia hasta nuestros días, en que la fauna, la flora y la atmósfera pueden ser alteradas por experimentos científicos. Además, los centros de investigación y los laboratorios de ingeniería genética son una fuente de peligros desconocidos hasta este momento. Por esta razón, es preciso que el tema de la seguridad ocupe un lugar perdurable en el esquema científico y que se realice, en caso de elevado riesgo, un control independiente. Los investigadores han de demostrar que sus proyectos no son dañinos y poner el mismo empeño en evitar los riesgos que en obtener nuevos resultados. Finalmente, hoy día se realizan experimentos en animales y en el hombre, con lo que ya no se puede hablar de curiosidad inocente, pese a que en un principio dicha curiosidad fuera éticamente neutra. Los *experimentos en el hombre* son inaceptables por más interés teórico que revistan, pues atentan contra principios universalmente reconocidos, tales como el derecho básico a la → vida, a la integridad física y a la intimidad, a la autodeterminación y al libre desarrollo de la personalidad, aparte de faltar a la obligación de decir la verdad. El precepto ético «objetividad científica sin menospreciar los ''objetos''» puede aplicarse a los experimentos en animales, ya que éstos sufren y recuerdan, y por consiguiente también sienten miedo. Los experimentos en animales sólo están legitimados cuando existe un objetivo médico-farmacológico claramente definido y siempre que se limiten a lo indispensable y se evite rigurosamente el sufrimiento (→ protección de los animales).

3. La ciencia moderna, en la medida en que se propone aligerar el sufrimiento y, en general, mejorar las condiciones de vida del hombre, se ha impuesto a sí misma una responsabilidad ética. Por medio de las ciencias naturales, la → técnica y las ciencias económicas tratan de liberar al hombre de la miseria material (hambre, pobreza y enfermedades): por medio de las ciencias sociales se pretende erradicar la miseria social y política (discriminación, opresión y explotación). Es cierto que la ciencia moderna ha mejorado el nivel de vida y fomentado la civilización gracias a numerosos inventos y descubrimientos. Pero a su vez se ha podido comprobar el lado negativo del dominio sobre la naturaleza y el control de la sociedad. El enorme potencial de poder creado por la ciencia, capaz a un mismo tiempo de ayudar y de destruir, supone de por sí una amenaza al bienestar del hombre. Las consecuencias indirectas de este poder, neutralizables individualmente y a escala reducida, originan —por su elevado número, alcance y acumulación— trastornos naturales y sociales, como son la escasez de energía, el deterioro del medio ambiente, el crecimiento desmesurado de la población y el desbarajuste

de las estructuras sociales. Por otra parte, cuesta imaginarse que la raza humana sobreviva con garantías sin el apoyo de la ciencia. Además, cabe esperar ayuda de nuevos descubrimientos y hallazgos para superar las consecuencias indirectas negativas. Por todo ello no tiene sentido negar la ciencia, pero sí plantearse si se reducen las fuerzas destructivas presentes en la naturaleza, si se salvan, protegen y conservan vidas, si se procura a la vida humana la dignidad que le corresponde, o si, por el contrario, se ponen en peligro vidas y se añaden elementos de riesgo y de destrucción a la naturaleza. El principal lema ético reza: conservación y humanización de la vida y su entorno plural. La aceptación de este principio a través del autocontrol o a través de instituciones estatales depende en buena parte de la propia comunidad de científicos, sin ir más lejos de su capacidad para incorporar principios éticos al criterio de buena investigación (*good laboratory practice*) y para incluir en el desarrollo, cuando sea necesario, junto a los criterios científicos, otros de índole ética y ecológica. Las asociaciones de científicos pueden establecer directrices éticas, tal y como desde hace tiempo vienen haciendo médicos y psicólogos.

4. Puesto que cada vez más los políticos se dejan aconsejar por los científicos en procesos decisorios de la vida pública, éstos no deben dejarse utilizar como coartada o tapadera de los gobernantes pero tampoco sustraerse a la participación en tareas públicas. Con la ayuda de sus conocimientos y de los métodos científicos, deben mejorar la calidad racional de las decisiones, pero también deben tener en cuenta los límites de la fiabilidad de las ciencias, especialmente ciencias humanas, y distinguir entre análisis científico y una posición personal político-moral.

5. Debido a su gran significación en muchos ámbitos de la vida moderna los científicos no deben hacerse entender sólo por sus colegas, sino también por la colectividad. Esto no significa que toda contribución científica sea inteligible para todo el mundo, sino que deben divulgarse los resultados y controversias importantes de la ciencia en los medios de comunicación adecuados.

6. No sólo las ciencias naturales y sociales contribuyen a hacer más humana la vida. También lo hacen las humanidades, en tanto crean y fijan una visión de los orígenes del hombre junto con sus múltiples tradiciones y manifestaciones culturales, aparte de encaminarnos hacia el lenguaje, las artes plásticas y la música.

7. Por otra parte, los testimonios de humanidad no responden únicamente a criterios de necesidad y utilidad. El actual interés de la ciencia por la relevancia técnica y social ha postergado lo que para Aristóteles y su tradición era lo esencial (aun cuando esto no ha perdido su posición como correctivo): además de su aspecto tecnológico, crítico-hermenéutico y terapéutico, la ciencia es también una actitud fundamental, basada en el compromiso a la verdad frente a los intereses particulares. La búsqueda del auténtico conocimiento se cuenta entre aquellas actividades humanas beneficiosas que no poseen carácter práctico. Puede ser una forma de existencia humana, no motivada sólo por la obtención de las necesidades básicas, la comodidad y el progreso material y en la que —análogamente a como se expresa en el → juego y el arte o en una sociedad regida por la → justicia— se da expresión a la → libertad y la humanidad. Tal vez acabe siendo de mayor provecho una ciencia más neutra y contemplativa que una ciencia en exceso instrumental. La é. de la c. no se limita a adoptar medidas para combatir el riesgo de una práctica científica cada vez menos humanitaria o sus consecuencias. También impone el sentimiento humanitario como noción positiva para la ciencia. *O.H.*

*Bibliografía*: F. BACON, *Nueva Atlántida*; J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre las ciencias y*

*las artes*; J. G. FICHTE, *Die Bestimmung des Gelehrten*; M. WEBER, *El político y el científico*; C. F. VON WEIZSAECKE, *La responsabilidad de la ciencia en la Edad atómica*, Taurus, Madrid, 1959; AA.VV., «La ciencia, la investigación y la técnica ante el desarrollo económico y el progreso social», *Anales de Moral Social y Económica*, vol. V, Madrid, 1964; J. BRONOWSKI, *Science and Human Values*, Nueva York, 1965[3]; C. H. BRIESKORN, *Naturwissenschaft vor ethischen Problem*, Munich, 1969; G. R. URBAN, ed., *¿Sobreviviremos a nuestro futuro?* Plaza y Janés, Barcelona, 1973; J. GRUENFELS, *Science and Values*, Amsterdam, 1973; CH. HATFIELD, *The Scientist and Ethical Decision*, Downers Grove, 1973; A. ESER, K. F. SCHUMANN y G. GOLLNER, eds., *Forschung im Konflikt mit Recht und Ethik*, Stuttgart, 1976; M. THÜRKAUF, *Wissenschaft und moralische Verantwortung*, Schaffhausen, 1977; J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978; P. CHAMBADAL, *Savoir, devoir, pouvoir. La science moderne et les fondements de l'éthique*, París, 1979; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984; A. DOU, *Los fundamentos de la ética en la actividad científica*, Real Academia de Ciencias, Madrid, 1984; *id.*, *Aspectos éticos del desarrollo tecnológico*, Mensajero, Bilbao, 1980; J. L. PESET, *Ciencia y marginación*, Crítica, Barcelona, 1983.

**ética de clase.** La é. de c. subordina los criterios de la → moralidad a los intereses políticos, económicos y/o sociales de un grupo social (clase). Esto es así, p. ej., en la → é. marxista, que considera la → moral como una forma de conciencia social determinada económicamente, estableciendo así un vínculo funcional entre la é. y los procesos de la vida social. Según ello, es moral «lo que sirve para la destrucción de la antigua sociedad de explotadores» (V. I. Lenin) y fomenta el desarrollo de una → sociedad sin clases. En general, una é. de c. establece sus criterios morales de forma absoluta y no atribuye el mismo valor moral ni la misma competencia de actuación moral a las personas de las demás clases (→ discriminación). A diferencia de ella, una é. universal otorga a todos los → seres humanos una igual aspiración a la felicidad, una misma pretensión de realización de sus necesidades humanas y una igual capacidad de valoración moral. Para una é. universal, la validez de las normas morales depende no del valor posicional histórico de las metas políticas y sociales de grupos individuales o partidos, sino de su → fundamentabilidad racional con respecto a los fines generales de la → humanidad.

W. V.

*Bibliografía*: K. MARX, *Manuscritos de 1844*; *id.*, *La ideología alemana*; *id.*, *Manifiesto del partido comunista*; F. ENGELS, *El Anti-Düring*; V. I. LENIN, *La revolución proletaria*; *id.*, *El Estado y la revolución*; *id.*, *Las tareas de la revolución*; *id.*, *¿Qué hacer?, Problemas candentes de nuestro movimiento*, Progreso, Moscú, s.f.; K. KAUTSKY, *La ética y la concepción materialista de la historia*, Cuadernos del Pasado y Presente, Buenos Aires; *id.*, *La dictadura del proletariado*, Ayuso, Madrid, 1976[2]; N. BERDIAEFF, *El cristianismo y la lucha de clases*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963[6]; T. B. BOTTOMORE, *Les classes socials*, Edicions 62, Barcelona, 1967; J. R. RECALDE, *Integración y lucha de clases en el neocapitalismo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968; R. ARON, *La lucha de clases*, Seix Barral, Barcelona, 1971[2]; A. GORZ, «Técnica, técnicos y lucha de clases», en *Crítica de la división del trabajo*, Laia, Barcelona, 1977; *id.*, *Adieux au prolétariat. Au delà du socialisme*, París, 1980; R. DAHRENDORF, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979[4].

**ética constructiva.** La é. c. de la llamada *Escuela de Erlangen* se sitúa en el marco general de la reconstrucción racional de los fines y condiciones de la formación del saber humano en general y de su justificación metodológica. Según las orientaciones programáticas, el constructivismo asigna a la constitución del saber la tarea de asegurar los fundamentos y de preparar la intervención en los acontecimientos (discurso, acción, producción) por la reconstrucción metodológica y coherente, intersubjetivamente controlable, de las reglas fundamentales y conceptos básicos de la → argumentación racional. En cuanto teo-

del conocimiento, en sentido amplio del término, el constructivismo somete igualmente la é. a reglas según las cuales una teoría puede entenderse no como la comunicación de opiniones o propuestas de acción, sino como una actividad fundada y susceptible de ser aprendida. En este marco general, la é. c. propone reglas de argumentación que sean constitutivas del obrar razonable y de los → fines asociados a él. La é. no se concibe entonces ni como una teoría de la vida buena (del ser humano) de los valores que la orientan, ni como una justificación trascendental de la → moralidad y sus principios. La é. c. se limita —presuponiendo un interés básico en una vida relacional sin conflictos— a analizar y fundar las reglas de consejo que puedan dar lugar a actividades compartidas mediante argumentación racional, es decir, sin violencia. La é. c. ve en el «principio de razón» (transubjetividad de la posición de fines) y en el «principio moral» (búsqueda de «superfinalidades», sustitución de infrafinalidades no conflictivas equivalentes por superfinalidades) las reglas situacional y culturalmente invariables que hacen posible los enunciados controlables en común y aceptables como propuestas de acción con vistas a una superación razonable de conflictos. La justificación de las normas materiales exige, además, que estos principios se apliquen a un estudio crítico de la génesis de los sistemas de normas a partir de las → necesidades humanas. *M.F.*

*Bibliografía*: P. LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969; O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1971; W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim, 1972; W. WIELAND, «Praxis und Urteilskraft», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 28 (1974); P. LORENZEN y O. SCHWEMMER, *Konstruktiv-Logik, Ethik und Wissenschaftheorie*, Mannheim, 1975[2]; J. RAWLS, «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), pp. 515-572; J. FRIEDMANN, *Kritik konstruktiver Vernunft*, Munich, 1981; J. RUBIO, M. JIMÉNEZ y J. RODRÍGUEZ, *El hombre y la ética. Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*, Anthropos, Barcelona, 1987.

**ética de la convicción** → convicción.

**ética corporativa.** La é. c. define los → deberes morales de las personas de acuerdo con su posición social (p. ej., como padre, médico, funcionario, etc.), y de sus funciones en la → familia, la profesión (→ é. profesional) y la → sociedad. Las corporaciones asignan a cada estatus social determinadas capacidades y niveles formativos. Las → virtudes correspondientes (p. ej., la incorruptibilidad del funcionario, el juego limpio del deportista) no son la condición sino la consecuencia de la pertenencia a una determinada corporación; representan el concepto de honor de ésta y tienen por contenido determinados → deberes y expectativas sociales respecto a ella: su *moral política*, los deberes morales ligados a un puesto que, a diferencia de las → normas morales generales (→ derechos fundamentales) de la → política, son de naturaleza consuetudinaria.

A diferencia de las clases sociales (→ é. de clase) no constituyen categorías sociales bien definidas y no designan ni a una suma de personas de igual posición económica ni grupos organizados de poder económico, sino a grupos unidos por una misma consideración, prestigio y atributos comunes. Por el contrario, desde la Edad Media, el concepto histórico-político de estamento determinaba la pertenencia a éste de forma estrictamente hereditaria (nobleza, clero, burguesía), como principio del → orden estatal. El estamento se definía, además de por sus deberes, por privilegios jurídicos sancionados por una autoridad.

En teología, los «estados» designan tanto la posición particular en la comunidad de creyentes y los deberes relacionados con ella (como seglar, sacerdote, religioso de

orden, etc.), como las etapas de la historia de la salvación, genérica o individual (el estado de pecado original o de salvación, o el estado de gracia o de pecado).
*W.V.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Política*, libro III; M. ALCALÁ, *La ética de situación y Th. Steinbüchel*, CSIC, Madrid, 1963; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964; W. KORFF, *Ehre, Prestige*, Gewissen, Colonia, 1966; J. FLETCHER, *Ética de situación. La nueva moralidad*, Ariel, Barcelona, 1970; G. LENSKI, *Macht und Privileg*, Frankfurt, 1973.

**ética cristiana.** La é. c. representa una conexión conceptual problemática en tanto en cuanto, por una parte, en la historia del cristianismo, los análisis, argumentaciones y teorías racionales de la vida moral y bienaventurada no contienen ni metódica ni sustantivamente algo genuinamente cristiano y, por otra parte, los motivos específicamente cristianos de las concepciones acerca de las condiciones, medios y metas de la vida buena como de su método de conocimiento se sustraen a la pretensión filosófica de una → fundamentación puramente racional.

*a*) La → moralidad tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento se entiende como respuesta de fe práctica del ser humano a la exigencia obligatoria divina. El fundamento legitimador de las → normas y reglas de conducta es la santidad y omnipotencia de Dios, y la meta de la vida moral la bienaventurada participación del hombre en la salvación que es el propio Dios y sólo Él es capaz de otorgar. El *ethos* bíblico no alaba al hombre bueno y el camino de la → virtud autosuficiente (esto sería orgullo); elogia la santidad, poder, → justicia, el → amor y misericordia del Señor, que revela su magnificencia en el obrar del pueblo o el individuo obediente. La moral cristiana es teonómica y teocéntrica (→ é. teonómica). En la fe en la persona histórica de Jesús como Cristo enviado por Dios encuentra el paradigma de una vida santa, que invita a la imitación (é. ejemplar). Su mensaje moral se expresa en el Nuevo Testamento en preceptos y parábolas, en catálogos y tablas de → virtudes y vicios. Si se hace abstracción de su entronque con la espera de la resurrección final —de resultas de la cual hay que comprender muchas de las exigencias radicales tanto de Jesús como de las comunidades primitivas como advertencias temporales con respecto al juicio final y como condiciones para el ingreso en el cercano reino de Dios—, la é. c. contiene pocos elementos específicamente cristianos, se encuentra en parte también en el judaísmo helenizado y en la filosofía popular helenística. Generalizando, puede decirse que, en las enseñanzas del Sermón de la montaña (Mateo, 5 y ss.; Lucas, 6), por una parte Jesús reconoce la ley veterotestamentaria del Decálogo (Éxodo, 20; → é. judaica) como síntesis de la voluntad divina (Marcos, 10, 17-19) y, por otra parte, sin embargo los universaliza, radicaliza e interioriza. Es decisivo el doble mandato de amor a Dios y al prójimo (Marcos, 12,28 y ss.; Mateo, 22,37 y ss.) que si bien es despojado de su (parcial) limitación particularista popular del Antiguo Testamento (Levítico, 19,18; Deuteronomio, 15,2 y ss., 23,20; Salmo 137) supera también las virtudes «gentiles» de respeto, equidad, justicia y → amistad (p. ej., en el mandato de amor al enemigo, Mateo, 5,44 y ss.). Este → amor, que se traduce en las virtudes parciales de paciencia, mansedumbre, caridad, apacibilidad, resignación ante la ofensa injusta y la entrega autosacrificada por el otro (Mateo, 5) crea una comunidad liberadora con los hombres que se han convertido en pecadores y no se comprende y realiza con los recursos de la sabiduría de este mundo, sino sólo en la participación por obra de la gracia en la definitiva labor salvadora de Cristo.

*b*) La demora de la parusía hizo necesaria la adaptación de la primitiva comunidad cristiana de santos a la historia pro-

fana. En la progresiva asunción de teorías de la é. estoica (quizá por Clemente de Alejandría), neoplatónica (Ireneo, Agustín) y aristotélica (Alberto Magno, Tomás de Aquino) se refleja el esfuerzo del cristianismo por la síntesis de una ley moral natural y el Evangelio. Los problemas fundamentales de esta é. c. se centran en la definición de las relaciones entre naturaleza y ámbito sobrenatural, entre pecado y salvación, entre → libertad y gracia. En oposición a la concepción clásica griega, que conceptúa la falta moral como una equivocación o debilidad de la → razón frente a la → pasión, el cristianismo entiende el pecado, en consonancia con ideas veterotestamentarias, como libre elección del → mal, como rebelión consciente contra Dios y su orden creador, cuya consecuencia es la culpable perversión del hombre bajo el dominio de los poderes demoníacos. Además de ser los pecados concretos resultado de una libre elección personal, la é. c. los concibe como actualización de una primitiva actitud pecaminosa (pecado original), transmitida desde el pecado de Adán a todos los descendientes, y que sólo puede ser suprimida mediante la gracia de la fe en la salvación por Cristo (Pablo, Rm., 5,12 y ss.).

Las iglesias se diferencian en la interpretación de esta pecaminosidad de los hombres no salvados. Mientras el protestantismo considera a este estado de pecado anterior como libre acción primigenia de cada voluntad individual, incapaz de elegir la fidelidad a la voluntad de Dios o la vuelta a ésta, el catolicismo enseña que el pecado original no afecta sustancialmente más que a la constitución sobrenatural del hombre, no a la natural. Para las iglesias protestantes representa un problema de difícil solución la confrontación en que se encuentra la persona cristiana concebida escatológicamente y como ser humano adulto que vive en el mundo profano. La intención reformadora de no dejarse conducir por un pensamiento legal sino sólo por el mensaje sagrado de Cristo (*sola fide, sola scriptura*), entiende el obrar de Dios como el precepto que hay que oír cada vez de nuevo y no se basa en precondiciones antropológicas y creacionales. Sin embargo, se trata de contribuir activamente con la conducta moral mundana al reino de Dios ya iniciado en Cristo y que tendrá su consumación en su esperada segunda venida. La Reforma no ha desarrollado así una é. sistemática unitaria, sino sólo renovadas variedades de un *ethos* social y político eminentemente eficaz, por ejemplo en el calvinismo de tipo anglosajón (puritanismo), con su peculiar unión de confirmación de la fe en una vida ascética y una enérgica intervención en el mundo, o en el pietismo, que asocia el fomento de una fe interiorizada a un cristianismo activo.

Sobre la base de la distinción de naturaleza y orden sobrenatural y su relación teleológica en la doctrina de la gracia (la gracia presupone la naturaleza y la consuma) puede desarrollar la → teología moral católica una é. general relativamente independiente de los dogmas de la historia sagrada (compuesta sobre todo por el → derecho natural estoico y la doctrina aristotélica de la virtud), que no ha sido invalidada por los teoremas teológicos de la acción santa de Dios en Cristo y su Iglesia sino positivamente realzada. En este sentido se concede incluso al «pagano», que deliberada y conscientemente no observa la gracia de la fe, la posibilidad aunque difícil de una vida buena y una (imaginable) felicidad natural en el más allá. Partiendo de una é. natural racional desarrolla, pues, la teología moral la doctrina de las obligaciones religioso-morales del hombre, elevado mediante el bautismo a la vida sobrenatural. El deber de conservar y aumentar la justificación recibida se consuma en el fomento de la fe (y el cumplimiento de las obligaciones del culto), de la → esperanza y el activo amor cristiano. Junto a la é. de las exigencias necesarias de la vida cristiana se añade la de un estado de per-

fección, para el cual son constitutivos los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad (Mateo, 19,12; 19,21; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I.II q. 100 a 2, q 108 a 4; *Summa c. gent.*, III, 30) y en el cual se conserve la radicalidad de la é. escatológica de Jesús. Desde la Revolución industrial y la emancipación del proletariado, que encontró a la Iglesia funestamente vinculada a las formas sociales y estatales vigentes, reflexionó finalmente el catolicismo, de nuevo en consonancia con santo Tomás de Aquino, en los problemas de una → é. social cristiana. En sucesivas encíclicas papales se desarrollaron aquellas normas que poseen una validez obligatoria en todas las formas sociales: el individuo es responsable del → bien común y la comunidad responsable del bien del individuo (principio de solidaridad): lo que permite realizar al → individuo o a los grupos subordinados debe ser respaldado por la comunidad de gobierno, pero no asumido por ésta (principio de subsidiariedad). La conciliación de las antítesis colectivas e individualistas es el núcleo de esta é. social. *M.F.*

*Bibliografía*: M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit au déclin du moyen âge*, 6 vols., París, 1934-1946; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux* XII *et* XIII *siècles*, 6 vols., Lovaina, 1942-1960; A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, París, 1946; T. DEMAN, *Aux origines de la théologie morale*, París, 1951; D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, Herder, Barcelona, 1962; J. C. FORD y G. KELLY, *Problemas de teología moral contemporánea*, 2 vols., Sal terrae, Santander, 1966[3]; D. BONHOEFFER, *Ética*, Estela, Barcelona, 1968; R. MEHL, *Ética católica y ética protestante*, Herder, Barcelona, 1973; R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo. Reflexiones sobre formas de vida cristiana*, Cristiandad, Madrid, 1974; R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, París, 1974; P. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona, 1980[2]; G. E. M. ANSCOMBE, *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, 1981; K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, Católica, Madrid, 1982; J. L. ABELLÁN GARCÍA, *El erasmismo español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982; J.L. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*; id., *La ética protestante*; V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. I, Crítica, Barcelona, 1988; cf. también la bibliografía de «Teología moral».

**ética china y japonesa.** La é. ch. y j. estuvo marcada, antes de la influencia del budismo en China y Japón, por las doctrinas filosóficas y religiosas, parcialmente contradictorias, del taoísmo (fundado por Lao-Tsé en el siglo VI a.C.) y del confucianismo (fundado en los siglos VI y V a.C. por Confucio). *Tao* significa la vía de perfeccionamiento moral del hombre y, simultáneamente, el principio metafísico inmutable de la constitución y formación permanentes del cielo y de la tierra. El taoísmo enseña que no hay nada en la naturaleza que no sea perfecto. Como, sobre esta base, coinciden armoniosamente los principios de la → naturaleza y la → moral, pero el → ser humano se fija constantemente metas contrarias a la naturaleza y obra de forma egoísta, la más alta máxima moral consiste en renunciar a la autodeterminación, a los deseos individuales y a toda acción. Cuando el hombre ha alcanzado este ideal de autoentrega y de inacción, puede satisfacer la → virtud moral: renunciar a la gloria, el egoísmo y la → violencia y pagar la injusticia con el bien. El hombre accede a la inmortalidad del alma si, además de los ejercicios espirituales, observa escrupulosamente ciertas prescripciones alimentarias (prohibición de comer carne, arroz, cereales). Pero la → felicidad se puede alcanzar principalmente por la indiferencia hacia el mundo exterior, y por la obediencia a una vitalidad interior desinteresada. También el poder estatal (→ dominación) debe permanecer inactivo y gobernar sólo mediante el ejemplo de la sabiduría y la perfección del soberano. El taoísmo une a este principio político de *laissez-faire* una → é. social que

condena tanto el lujo de los poderosos unido a la simultánea pobreza del pueblo como la guerra.

El *confucianismo* aspira igualmente a la transformación del mundo hacia el bien mediante principios morales y la sabiduría del soberano. Pero, al contrario que el taoísmo, no desprecia la → ciencia y la → cultura ni fomenta una renuncia a la acción ni una vida sencilla ajena a la realidad, sino que quiere promover el «hombre perfecto» que actúa sabia, humanamente, con valor y justicia. Deben practicarse la bondad, la → benevolencia, la compasión y el amor del prójimo en la vía (*Tao*) del orden moral, como únicas posibilidades de autodesarrollo espiritual. Confucio preconiza igualmente una → sociedad regida por un gobernante virtuoso. Sin embargo, no cree en la posibilidad de vencer definitivamente al → mal, sino sólo en su controlabilidad por la fuerza de la convicción moral y la persuasión —pero no por la ley (→ derecho) y los → castigos, sino por una vida ejemplar. Si bien también el confucianismo considera a la sabiduría como realización de un influjo cósmico surgido del → orden de la naturaleza, a diferencia del taoísmo comprende la perfección moral como una autonomía individual (→ libertad).

Si, según la concepción taoísta, todo esfuerzo moral tendente a la autodeterminación yerra la verdad de la vida, el obrar moral no puede ya distinguirse del inmoral; con ello se nivelan los criterios de la acción moral. Esto, junto al carácter místico de su concepto de naturaleza, determina que el taoísmo no se presente ya hoy día como una é., sino más bien, en ciertas sectas japonesas, como magia y superstición. Al confucianismo, y sobre todo a su concepción estamental de la estructura → familiar y de la monarquía absoluta, reforzadas por el comunismo chino, se imputaron desde los comienzos del siglo XX el atraso político, científico y social de China. Sin embargo, ciertos elementos fundamentales del confucianismo se han conservado hasta nuestros días en la é. japonesa (N. Tetsuro). *W.V.*

*Bibliografía*: *a*) Confucianismo: CONFUCIO, *Los cuatro libros de la sabiduría*; *id.*, *Tratados morales y políticos*; *id.*, *Las Analectas. Conversaciones con los discípulos*; *id.*, *Los libros canónicos chinos*; A. WALEY, *Trois courants de la pensée chinoise antique*, París, 1949; M. WEBER, *The Religions of China, Confucianism and Taoism*, Nueva York, 1968; M. GRANDET, *La pensée chinoise*, París, 1968; J. FERRATER MORA, «Confucianismo», en *Diccionario de Filosofía*, vol. 1, Alianza, Madrid 1981[3]; M. KALTENMARK, *La filosofía china*, Morata, Madrid, 1982; R. WILHELM, *Confucio*, Alianza, Madrid, 1986[3]; Y. BELAVAL, *La Filosofía en Oriente. La filosofía islámica, india y china...*, Siglo XXI, Madrid, 1987[2]. *b*) Taoísmo: *Les Pères du Système taoiste*, Ho-Kien-Fou, París, 1951; M. WEBER, *The Religions of China, Confucianism and Taoism*, Nueva York, 1968; G. BEKY, *Die Welt des Tao*, Friburgo/Munich, 1972; A. WATS, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1979; *id.*, *Der Lauf des Wassers. Eine Einführung in der Taoismus*, Frankfurt, 1983; J. FERRATER MORA, «Taoísmo», en *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, Alianza, Madrid, 1981[3]. *c*) Difusión - interpretación: R. C. ARMSTRONG, *Light from the East*, Toronto, 1914; FUNG YU LAN, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., Princeton, 1952; CHOW YIH-CHING, *La philosophie morale dans le néoconfucianisme*, París, 1954; ÉTIEMBLE, *L'Orient philosophique*, París, 1957/1959, 3 vols.; G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, Razón y Fe, Madrid, 1967; G. STAIGER, *Das Konfuzius-Bild im kommunistischen China*, Wiesbaden, 1969; W. SCHILLING, *Einst Konfuzius heute Mao Tse Tung*, Weilheim, 1971; P. ALGOUD, *Le monde spirituel*, París, 1978; J. MOSTERÍN, «La filosofía oriental antigua», en *Historia de la Filosofía*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1986.

**ética deontológica** → ética normativa.

**ética del derecho** → derecho; derecho natural; justicia.

**ética dialéctica** → métodos de la ética.

**ética discursiva.** También llamada «é. comunicativa», es una teoría que procede de los trabajos de dos filósofos procedentes de la Universidad de Frankfurt: K. O. Apel y J. Habermas. Consiste en el intento de fundamentar la universalidad de las normas morales en el hecho lingüístico, llamado por ellos «acción comunicativa». Creen ambos autores que el fin propio del lenguaje es la comunicación, y es un hecho que, cuando discutimos sobre normas, aspiramos a llegar a un acuerdo. Dicho acuerdo sólo será racional o válido si la discusión presupone la autonomía inalienable de cada individuo. Es decir, si el diálogo no se realiza con fines puramente estratégicos, sino con el fin de lograr plenamente la comunicación. La acción comunicativa se constituye, así, en el criterio de validez de las normas éticas.

La é. d. no es una reflexión sobre los contenidos morales, sino sobre el procedimiento para declarar qué normas son correctas o racionales. Tal procedimiento se asienta en el diálogo, ya que se parte del supuesto de que el *logos*, la razón humana, es dialógica y no monológica. Por el diálogo, las personas se reconocen recíprocamente como sujetos de argumentación racional. Gracias al diálogo, cada persona es vista como persona, como ciudadano en igualdad de condiciones con cualquier otro. Opinan los dos autores citados que si el diálogo racional fuera posible, un diálogo sin discriminaciones ni desigualdades, todas las leyes o normas procedentes de tal diálogo serían legítimas. La é. d. contrapone los consensos fácticos, derivados de situaciones de diálogo injustas y asimétricas, al consenso que se lograría en una «situación ideal de diálogo», donde el dominio de unos sobre otros hubiera desaparecido. El imperativo de la «situación ideal de diálogo» viene a ser una versión actual del imperativo categórico kantiano: una norma será tanto más válida cuanto la situación en la que se ha consensuado más cerca esté de esa situación ideal. *V.C.*

*Bibliografía*: K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973 (hay trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985); J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981 (hay trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1988[2]); *id.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handels*, Frankfurt, 1983 (hay trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985); ADELA CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1985; *id.*, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986[2]; ADELA CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELINI, eds., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, 1991.

**ética ecológica** → protección ambiental.

**ética de la economía.** La é. de la economía (é. ec.) determina los → fines y → normas (→ é. social) de la acción económica individual y estatal, así como las relaciones entre ambas. Estos fines y normas están supraordenados a las metas formales y materiales de la acción económica y no pueden deducirse de éstas.

1.1. La ciencia de la economía (del gr. *oikos*, casa, y *nomos*, ley) puede describir las relaciones entre los factores económicos y proponer alternativas de decisión de acuerdo con determinados presupuestos hipotéticos. Pero como las consecuencias de estas decisiones no son todas previsibles, y como la información científica no justifica por si sola la elección entre varias alternativas, para su apreciación es preciso remitirse a criterios de valor suplementarios. Ni como ciencia de la planificación y configuración de los procesos económicos globales (economía política) ni como ciencia de las actividades particulares de los empresarios (economía de la empresa), está la economía libre de criterios de valor.

1.2. La economía aplicada tiene por objeto primordial procurar y utilizar bienes escasos para que puedan alcanzarse determinadas metas sociales (p. ej., satisfacción de las necesidades, seguridad vital). Los sujetos económicos deben emplear los bie-

nes, el dinero u otros medios escasos evitando pérdidas innecesarias.

1.3. El principio formal de la economía es la utilización óptima, finalista y racional, de las posibilidades existentes con medios racionales (→ decisión, teoría de la). Los fines materiales son el progreso económico y técnico general y el crecimiento de la producción mediante el desarrollo de todos los recursos. La finalidad moral de estos objetivos es el desarrollo óptimo de la población, y el máximo autodesarrollo y autonomía individual posibles. Si bien las condiciones económicas no pueden crear más que los presupuestos materiales para alcanzar estos fines, el carácter del sistema económico depende de una decisión de principio: o la realización de objetivos individuales tiene por consecuencia la realización de los fines sociales (y recíprocamente), o estos fines, al ser antagónicos, hacen necesario un arbitraje político y jurídico para su justo equilibrio.

2. El *liberalismo* clásico, desarrollado en Inglaterra en los siglos XVIII y XIX, que aún hoy determina fundamentalmente las actitudes económicas modernas, ve en la aspiración al lucro individual una → aspiración a la → felicidad. Considera además que esta aspiración no sólo permite al individuo un libre desarrollo de sus disposiciones y capacidades, sino que, como aspiración en competencia de todos los miembros de una sociedad, aumenta simultáneamente el → bien común (A. Smith, J. Bentham). Como guiado por una «mano invisible», el mercado establece, en el juego de la oferta y la demanda, tanto los precios adecuados de consumo como el óptimo beneficio. La economía sería un proceso al margen del derecho, un sistema de libertades naturales, cuyas reglas se forman en la experiencia social y por la percepción inmediata y el sentido de los individuos. El Estado tiene la tarea de proteger la propiedad creada por el trabajo humano y su aumento, sin inmiscuirse en los procesos económicos (Estado mínimo). El → interés propio que cada uno reconoce a los demás y la competencia sin límite son los principios fundamentales de esta é. ec. que, como economía política, se presenta como la doctrina de los medios para elevar el bienestar individual y colectivo. El liberalismo deja abierta la cuestión de saber en qué medida el → derecho debe limitar el interés propio y el campo de acción de los individuos, y cómo debe asegurarse la armonía de intereses. El neoliberalismo actual, a pesar de sus ideas estatal-minimalistas (R. Nozick), no se atiene ya a la idea de una armonía natural de intereses, sino que busca la posibilidad de controles democráticos del poder económico, da la prioridad a la elevación de las oportunidades de vida frente al crecimiento económico unilateral y se distancia críticamente del capitalismo (R. Dahrendorf, J. M. Buchanan).

3. El *capitalismo* recupera algunos aspectos del liberalismo: radicaliza la competencia y conduce al desarrollo y bienestar de una minoría. Una de las causas de este desarrollo es que la garantía liberal de la propiedad no presupone la distribución igualitaria de la propiedad como base de su incremento productivo. Otra causa es que los mecanismos de autorregulación de los procesos económicos no pueden impedir ni una búsqueda excesiva de beneficio ni las oscilaciones coyunturales, que producen paro y crisis sociales.

4. El *socialismo* entiende estas crisis como la consecuencia necesaria de la separación de capital y trabajo en la economía capitalista y de la → alienación de asalariados y empleadores a ella ligada. La acumulación de capital constante a manos de un número cada vez menor de capitalistas y la disminución del capital variable derivado del trabajo conducen a una caída de la tasa de beneficio: la producción cada vez mayor y más tecnificada choca, en razón de la disminución de los salarios y el aumento del paro, con la disminución del consumo (K. Marx). Con ello aumenta el

enfrentamiento de clases (→ é. marxista), que lleva a la → revolución y a la supresión de la propiedad privada. La é. ec. del socialismo es una → é. de clase. Sólo el proletariado tiene un derecho legítimo al producto de su trabajo y, en consecuencia, a la satisfacción de las necesidades.

El socialismo reconoce los fines ético-económicos del liberalismo, la autodeterminación y autodesarrollo de la personalidad y la coincidencia de los intereses individuales y colectivos. Pero critica al liberalismo por cuanto éste abstrae estos fines de las condiciones sociales, y no propicia los medios para su realización: como los individuos sólo están ligados externamente por su aspiración al lucro, con el liberalismo no es posible una comunidad viva. Socialismo y liberalismo, a pesar de su divergente apreciación del valor moral de la propiedad y de sus doctrinas opuestas sobre el valor del mercado libre y de la planificación económica, identifican la realización de los fines morales de la sociedad como resultado del proceso material del trabajo. La infravaloración de la oposición entre intereses individuales y sociales en el liberalismo se corresponde con una sobrevaloración de los intereses sociales frente a los individuales en el socialismo.

5. Los fines económicos liberales y sociales no pueden conciliarse más que en una economía de mercado orientada por exigencias sociales, en la cual los fines éticos de una sociedad democrática codeterminan el proceso de producción. Los fines materiales del crecimiento económico deben coincidir, además, tanto en la actividad económica individual como estatal con los principios de justicia relativos a las necesidades y rendimiento (justicia distributiva); han de garantizar la seguridad social, el mantenimiento de los recursos productivos y del entorno natural (fines de seguridad); deben crear las condiciones de la → paz social, de la libre participación en los procesos económicos, del equilibrio entre las fuerzas sociales y de la estabilidad del sistema económico. Pero como puede haber conflicto *a*) de los fines é. entre ellos, *b*) entre los fines é. y los imperativos materiales de la conservación y el valor de la moneda, del pleno empleo, del crecimiento económico, *c*) de los fines materiales, las decisiones económicas exigen procesos de concertación, tanto en el ámbito estatal como en el marco empresarial. Éstos no pueden garantizar siempre un equilibrio perfecto entre los fines. La participación (→ democracia) de todos los grupos implicados en el proceso de producción o los debates parlamentarios legitiman sin embargo las decisiones sobre la elección prioritaria entre fines. Estos procesos de concertación conducen a decisiones legítimas cuando las normas sociales de la tolerancia, la justicia y la solidaridad (→ benevolencia) valen tanto como las normas é. económicas de libre formación y disposición de la propiedad, competencia justa y responsabilidad frente al bien común. *W.V.*

*Bibliografía*: A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; J. BENTHAM, *Economic Writings*, vol. 1; J. S. MILL, *Principles of Political Economy*, 2 vols.; K. MARX, *El capital*; *id.*, *Manuscritos: economía y filosofía*; *id.*, *La ideología alemana*; B. CROCE, *Filosofía de la práctica en sus aspectos económico y ético*; G. SOLERI, *Economia e morale*, Turín, 1960; W. RPKE, *Au-delà de l'offre et de la demande. Vers une économie humaine*, París, 1960; *id.*, *La crise de notre temps*, París, 1962; F. PERROUX, *Économie et société*, París, 1960; *id.*, *L'economie au xxème siècle*, París, 1969; *id.*, *Poder y economía*, ICE, Madrid, 1981; *id.*, *El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica*, Serbal, Barcelona, 1984; *Anales de Moral Social y Económica*, Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, Madrid, 1963 ss.; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964; *id.*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; G. L. E. VALORI, *Economia e morale*, Nápoles, 1965; AA.VV., *Propiedad, desarrollo y persona*, Sígueme, Salamanca, 1968; F. J. GOROSQUIETA, *Ética del desarrollo económico*, Compañía bibliográfica española, Madrid, 1969; J.-L. SERVAN SCHREIBER, *La empresa con rostro humano*, Dopesa, Barcelona, 1974; R. NOZICK, *Anarchy, State and*

*Utopía*, Nueva York/Oxford, 1974; J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, Chicago/Londres, 1975; *Proceedings of the Second National Conference of Business Ethics: Power and Responsability in the American Business System*, Washington, 1977; R. DAHRENDORF, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979[4]; *Éthique de l'économie*, UNIAPAC, Bruselas, 1980; P. KOSLOWSKI, *Ethik des Kapitalismus*, Tubinga, 1982; *id.*, ed., *Economics and Philosophy*, Tubinga, 1985; J. A. SCHUMPETER, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, 2 vols.; *id.*, *Imperialismo y clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1986[2]; revista: *Journal of Business Ethics*, Dordrecht, 1982 ss.; A. SEN, *Economía y ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

**ética empírica** → empirismo; ética.

**ética epicúrea.** La é. ep. se remonta al filósofo griego Epicuro y a su escuela, fundada en un jardín (por lo que toma como nombre «Escuela del jardín»). A esta escuela pertenecen también, entre otros, Lucrecio y Horacio. En la filosofía de Epicuro, la filosofía natural y la teoría del conocimiento no tienen un fin propio, sino que están al servicio de una moral que considera las sensaciones de → placer y dolor como criterio último del → bien y del → mal. La meta única y natural del → esfuerzo humano es el placer constante y seguro de la → felicidad, con respecto a la cual las → virtudes de la → justicia o del → valor no tienen más que una significación instrumental; ellas deben contribuir, con la experiencia y la → prudencia, a una gozosa armonía de todas las → pasiones. Con ello se consigue a la vez la ataraxia, la inamovible tranquilidad de ánimo del sabio, que sabe dominar sus deseos, es independiente del exterior y vive entre los hombres como un dios. Un presupuesto de la felicidad consiste en liberarse de los temores de la superstición y de la → religión, y en general del miedo a la muerte.

Según la é. ep., no se trata de buscar todos los placeres, ni de rehuir todos los dolores, como por ejemplo un dolor al que podría suceder un placer mayor. Como los placeres del espíritu son más constantes y más independientes de las circunstancias que los placeres sensoriales, son más estimables. Por ello es errónea la habitual atribución a la é. ep. de una búsqueda indiscriminada de todos los placeres (imagen del epicúreo como sibarita). Para alcanzar la ataraxia, el sabio epicúreo debe mantenerse también lo más alejado posible de las tensiones de la vida política («Vive retirado»). (El fin que se asigna al → Estado no es más que asegurar a la → sociedad contra el desafuero de la masa, que sólo puede contenerse mediante el → castigo.) Las consideraciones de la é. ep. sobre el → matrimonio y la vida → familiar se deducen a su vez de la máxima evitación posible de toda turbación. La é. ep. recomienda la amistad, la humanidad con los esclavos y la → benevolencia universal. *O.H.*

*Bibliografía*: EPICURO, *Carta a Meneceo y Máximas capitales*; *id.*, *Lletres* (catalán-griego), Alpha, Barcelona, 1975; DIÓGENES LAERCIO, *La vida de Epicuro*; A. MENA Y ZORRILLA, *Examen crítico de la moral naturalista o epicureísmo*, RACMP, Madrid, 1894; H. USENER, ed., *Epicurea*, Leipzig, 1887, reimpr. Stuttgart, 1966; E. BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920; *id.*, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936; M. SOLOVINE, ed., *Epicure. Doctrines et maximes*, París, 1925; C. BAILEY, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, 1926; A. J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, París, 1946; P. NIZAN, *Le matérialisme antique*, París, 1965; C. GARCÍA GUAL y E. ACOSTA, *Ética de Epicuro*, Barral, Barcelona, 1974; J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, París, 1975; J. H. NICHOLS, *Epicurean political philosophy*, Londres, 1976; E. ACOSTA MÉNDEZ, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Fundación Juan March, Madrid, 1977; B. FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona, 1983[2]; C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1985[3]; *id.*, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986; E. LLEDÓ, *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 1987[2]; M. FERNÁNDEZ GALIANO, «Epicuro y su jardín», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. I, Crítica, Barcelona, 1988.

**ética del Estado** → Estado; justicia.

**ética estoica.** La é. es. fue una de las más influyentes en la Antigüedad tardía y su florecimiento duró más de cinco siglos (desde finales del Imperio de Alejandro a finales del siglo II d.C.). Suele dividirse en tres períodos: el estoicismo antiguo (Zenón, Cleantes, Crisipo), el estoicismo medio (Panecio, Posidonio) y el estoicismo romano o tardío (Séneca, Musonio, Epicteto, Marco Aurelio). Su construcción teórica, que se subdivide en lógica, física y → ética, y que reúne sincréticamente elementos cínico-socráticos, aristotélicos y religiosos del Próximo Oriente, sitúa en el centro de su interés —por vez primera tras el ocaso de la *polis* griega— el desarrollo de una é. universal. Convertida en ideología dominante de la época imperial romana, y luego absorbida en aspectos decisivos por el cristianismo, reapareció en los siglos XVI y XVII como alternativa a la → é. cristiana (Montaigne, Descartes, Leibniz) y en el campo literario (Quevedo), y también en la Ilustración (Diderot, Rousseau), con lo que tiene la influencia histórica más dilatada que haya conocido é. filosófica alguna (Dilthey).

La é. es. no es teológica, ni tampoco (en sentido kantiano) puramente racional, sino que tiene una fundamentación cosmológica. En cuanto cosmos, el mundo contiene en su → orden bello y racional el → sentido supremo, es la divinidad misma. Su principio es la sustancia, idéntica y divina, del fuego vivo y vivificante (el pneuma, alma del mundo; logos, la → razón de todo), que periódicamente estalla en la multiplicidad de sus elementos y sus conexiones concretas, para reunirlas de nuevo (ecpirosis-palingenesia). Este fuego se manifiesta en las cosas en su cualidad formativa esencial (*hexis*), en las plantas como → naturaleza creciente (*physis*), en los animales como alma moviente y deseante (*psyque*) y en los hombres como espíritu (*nous*) viviente y consciente de sí. Considera al cosmos divino el gran estado mundial al cual pertenecen todas las cosas y seres, ordenados jerárquicamente. El hombre puede y debe ser libre ciudadano de este → Estado, siempre y cuando se someta voluntaria y conscientemente a sus leyes (la ley del estado mundial = la ley natural en sentido práctico) y se ponga a su servicio. La → moralidad, o la → virtud, se define, por tanto, como asunción consciente y voluntaria de la legalidad finalista de la naturaleza, cognoscible por la razón; es al mismo tiempo condición necesaria y suficiente de la → felicidad humana. Su antítesis es una vida de acuerdo con la → pasión, con las pulsiones irracionales centradas en sí mismas, que buscan su satisfacción pasajera en los bienes exteriores. Como escapan al control de la razón y turban la → libertad interior, rebajan al hombre a la categoría de animal. El ideal de la é. es., el sabio estoico, se caracteriza, por consiguiente, por la apatía, por la carencia de pasiones, por una calma interior que no hay que confundir con la pasividad del quietismo; la apatía consiste más bien en un control impasible de los sentimientos, → benevolencia racional hacia los demás (eupatía) y compromiso activo en el mundo histórico-social. Esto la diferencia de la ataraxia de Epicuro, el mayor adversario de la é. es. Mientras que Epicuro abandona el mundo, en cuanto naturaleza, al azar atomista, para orientar al hombre en el gozo privado de la vida festiva a su propia naturaleza autárquica e imperturbable (esta es la meta de la ataraxia), la é. es. sigue una orientación diferente; para la é. es., la naturaleza —concebida teleológicamente— es la instancia que asigna a cada hombre su lugar en el todo y le obliga a conservar y consumar su disposición natural (interpretada siempre como disposición orientada a la razón y a la virtud valiosa por sí misma). El → deber (*to kathaton, to katorthoma*) se convierte por vez primera en el término central de la é. Si bien la personalidad armónica, el → individuo

realizado representa también la meta del *ars vivendi* estoico, ésta se considera alcanzable ahora exclusivamente en comunidad con los demás. Ante todo, son las máximas de la → é. social las que han dado a la Stoa su significación permanente: en el ámbito familiar, la igualdad de hombre y mujer, los derechos de los hijos, la igualdad de amos y esclavos como seres humanos; en el ámbito social, la obligación de los ricos al → amor (al prójimo), la valoración positiva del → trabajo, la fundamentación de una ética → profesional y ocupacional específica; en el ámbito político, la obligación de los ciudadanos a desarrollar una contribución activa a la *societas civilis*, que encuentra sus límites allí donde el derecho positivo contradice a la ley natural eterna. De una orientación esencialmente cosmopolita (→ patriotismo-cosmopolitismo), la Stoa fue la primera escuela en formular la idea de una ley natural universalmente vinculante y los → derechos humanos en cuanto tales (→ derechos fundamentales) y en propagar, en la idea de un único estado mundial, la noción de humanidad y fraternidad universal. *M.F.*

*Bibliografía*: H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903/1905; A. C. PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*; N. FESTA, *I Frammenti degli stoici antichi*; CICERÓN, *Los oficios*; *id.*, *De los deberes*; *id.*, *Del supremo bien y del supremo mal*; *id.*, *De la amistad*; SÉNECA, *Diálogos*; *id.*, *Cartas morales a Lucilio*; *id.*, *Sobre la felicidad*; *id.*, *De la brevedad de la vida*; *id.*, *De la cólera*; *id.*, *Tragedias* (*Obras Completas* en Aguilar, Madrid, 1961); EPICTETO, *Manual*; *id.*, *Máximas*; MARCO AURELIO, *Soliloquios*; P. BARTH, *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid, 1930; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948/1949; E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, 1951; J. C. GARCÍA BORRÓN, *Séneca y los estoicos*, CSIC, Barcelona, 1956; *id.*, «Los estoicos», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. I, Crítica, Barcelona, 1988; V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, París, 1956; W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1961; E. ELORDUY MAURICA, *Séneca. Vida y escritos*, CSIC, Madrid, 1965; L. EDELSTEIN, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge (Mass.), 1966; E. ELORDUY y G. REMOLINA, *El estoicismo* (*Obra completa*), 2 vols., Gredos, Madrid, 1972; A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, 1973; M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973; J. BRUN, *El estoicismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1977[3]; M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik*, Stuttgart, 1981; P. LEÓN ALONSO, *Séneca el viejo: vida y obra*, Universidad de Sevilla, 1982; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985; C. GARCÍA GUAL, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1986; M. ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1987.

**ética evolucionista.** La evolución (del lat. *evolvere*, desarrollarse) describe el proceso de desarrollo orgánico de la → vida biológica como la génesis de las especies vivas a partir de otras especies, según la ley de la selección natural. Como se supone que generalmente nacen de cada especie más → individuos de los que podrían sobrevivir, y que las disposiciones orgánicas se modifican de generación en generación, sólo los más aptos sobrevivirían en la lucha por la vida —es decir, en la lucha de los individuos de una misma especie entre sí, de dos especies entre ellas y contra la naturaleza exterior. Las disposiciones de estos individuos supervivientes ofrecerían las máximas oportunidades de conservación de la especie. La selección natural actúa por y para el bien de un ser vivo y perfecciona continuamente su dotación corporal y mental (Darwin).

1. La é. ev. saca de estas leyes descriptivas de la evolución una consecuencia normativa: el proceso evolutivo es un criterio del → bien (J. Needham). Se deduce el bien de la capacidad de sobrevivir en el entorno, de acuerdo con exigencias naturales definidas. Es ciertamente un criterio de los → valores morales el hecho de servir a la felicidad y a la satisfacción de las necesi-

dades de los individuos afectados; pero del hecho de que algo es deseado, no puede deducirse que sea deseable (falacia naturalista: → métodos de la é.). La supervivencia, que depende de la eficacia de las disposiciones orgánicas, no es en general ni una razón para admitir que el que vive moralmente mejor es el que sobrevive, ni tampoco que los criterios morales sean condiciones generales de supervivencia. Por último, no se puede decir que la víctima de la selección ha perdido frente a su bien la lucha por la vida. Por lo demás, la é. ev. no puede decidir qué hechos evolutivos están ligados a unos valores morales cualesquiera.

2. La é. ev. asume la idea de progreso del evolucionismo y la interpreta desde un punto de vista moral: el proceso evolutivo favorece toda transformación de la → naturaleza que favorece la vida y aumenta la → felicidad (H. Spencer). Sin embargo, una ley del progreso evolutivo hacia especies superiores —ley que el → materialismo reconsidera en una versión historicista— no es siquiera forzosa desde el punto de vista biológico. La selección reposa exclusivamente en la eficacia de la disposición necesaria para la supervivencia en un determinado entorno. El hecho de que sobrevivan los mejores no proporciona ningún criterio general para determinar lo que les distingue en relación a otros seres humanos. La tesis progresista de la é. ev. resulta insostenible por análogas razones: justificaría un comportamiento moral indiferente si la evolución realmente produjese de por sí siempre lo mejor. Pero como el → ser humano produce su propia historia y como desempeña él mismo una función determinada en el desarrollo de la vida orgánica y puede manipular las leyes de la evolución hasta en el ámbito de la herencia, los criterios de su comportamiento no pueden ser deducidos del proceso evolutivo. La *competencia*, la búsqueda egoísta de la supremacía de los → intereses individuales impuesta por la fuerza (→ darwinismo social), pone en peligro tanto la vida en la sociedad como en la naturaleza (→ protección ambiental). La disminución de la desgracia y la protección de la vida social y natural dependen de la → tolerancia, de un justo equilibrio de intereses y de una recíproca asunción de → responsabilidades. Para que una vida humana sea posible, estos valores deben reemplazar necesariamente a las leyes evolucionistas. V.W.

*Bibliografía*: H. SPENCER, *Principles of Morality*, vol. I, 1.ª parte, y vol. 2, 6.ª parte; C. M. WILLIAMS, *Evolutional ethics*, Londres/Nueva York, 1893; J. NEEDHAM, *Time: the refreshing river*, Londres, 1943; J. A. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2 vols., París, 1959; A. G. N. FLEW, *Evolutionary ethics*, Londres, 1967; W. VOSSENKUHL, *Die Unableitbarkeit der Moral aus der Evolution*, en P. KOSLOWSKI, ed., *Die Verführung durch das Machbare*, Stuttgart, 1983; C. J. CELA CONDE, «De Darwin a la sociobiología», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990.

**ética existencialista.** La é. ex. no constituye un → método ético unitario y sistemático. Los diferentes puntos de partida no configuran una doctrina de los principios del obrar moral, sino que acentúan la dependencia de las exigencias incondicionadas con respecto a la existencia histórica concreta del agente. La tesis de Heidegger, que se distingue de los restantes enfoques existencialistas, es que el → sentido de las determinaciones é. resulta oscuro en tanto en cuanto éstas no están abiertas —como posibilidades del ser-ahí (existencia)— para la → comprensión del ser humano y su atribución de sentido. El ser-ahí (*Dasein*) como estado de yecto (*Geworfensein*) en el mundo está caracterizado por el temor y la amenaza (el «encontrarse») y finalmente por la → angustia ante la nada. En el encontrarse, el ser humano se abre a la posibilidad del poder-ser y de la comprensión de su *existencia* como ser-para-la-muerte. La existencia está originalmente determinada por la finitud

y la temporalidad, y está así limitada por sus posibilidades históricas irrepetibles. La *historicidad* del ser humano indica, pues, que su obrar y el → sentido de su → vida no están determinados por normas morales absolutas, sino por la absoluta finitud del ser-ahí. La felicidad o fracaso de la vida están expuestos con ello al «destino del ser». El ser-ahí se convierte en *riesgo*, pues más allá de sus condicionantes ónticos no puede conseguirse seguridad ni en el pensamiento ni en el obrar.

Los fundamentos de esta filosofía habían sido ya expuestos por Kierkegaard: no son las determinaciones morales abstractas de una razón universal, sino la elección de sí mismo como realización de la → libertad subjetiva lo que funda la obligación y la realización del «deber-poder» portador de las exigencias de la vida cristiana. Las exigencias morales están aquí en una relación de tensión entre la incondicionalidad moral y la necesidad histórico-temporal.

Al igual que Kierkegaard, Jaspers suscribe la legalidad del → deber. En la situación histórica de su existencia, el hombre no puede alcanzar una certeza absoluta de este deber, sino sólo una certeza relativa experimentada en el esclarecimiento de la «fe filosófica». En sus *situaciones límite* (→ muerte, → sufrimiento, → culpabilidad) está condenado al fracaso y se ve remitido a sí mismo. No existe expresamente una exigencia incondicional explícita, pero debe ser presupuesta y puede ser experimentada en el → amor. El esclarecimiento de la existencia tiene una función de apelación: sitúa al individuo ante la tarea moral de asumir en → libertad la → responsabilidad de su existencia.

Sartre radicaliza esta posición negando todos los → valores, todo sentido incondicional de la existencia y todo ser que vinculase moralmente al hombre. El hombre no se experimenta inscrito en un mundo significativo, sino que se crea a sí mismo en un mundo absurdo. Está condenado a la libertad, una libertad que asume sin recurso y de la que responde frente a la interpelación del otro. La libertad de cada uno debe coincidir con la libertad de todos, exige el «compromiso» en los procesos históricos de liberación, lo que constituye el elemento fundamental de este humanismo (→ humanidad).

Camus ve el sinsentido de la existencia (→ nihilismo) en la relación entre la facticidad de un mundo dominante y de un hombre dominado en su querer y actuar, así incitado a la revuelta. Este *absurdo*, como falsa relación entre las fuerzas del mundo y las metas del hombre, es para él la primera verdad y el dato primario. De ello deduce la necesidad de la revuelta, de la libertad y la → pasión. Sólo es razonable la intuición del absurdo; toda exigencia imperativa es irracional. El único absoluto es la pasión, agotar todo lo que ofrece la vida.

Contrariamente al de Sartre y al de Camus, el de Marcel es un existencialismo cristiano. El ser humano está expuesto a lo incondicionado y al misterio. De ello saca éste la fuerza de una «esperanza contra toda esperanza». El hombre se traiciona cuando se cierra al misterio; encuentra en cambio su verdadera posibilidad en la fidelidad a sí mismo y en la responsabilidad personal.

La significación de la é. ex. no está en sus soluciones argumentales o en el desarrollo teórico de problemas éticos, sino en su vinculación con la interpretación de problemas existenciales. Las posiciones éticas reflejan la tesis de que los postulados éticos no bastan para resolver las cuestiones existenciales, y de que la significación de estos postulados depende de las condiciones concretas de la existencia. Estas formulaciones tienen en común su reserva (en términos críticos: su resignación) ante la búsqueda de soluciones racionales de los problemas éticos y existenciales. *W.V.*

*Bibliografía*: S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal, o de la desesperación y el pecado*; M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, pp. 54-60;

*id.*, *Carta sobre el humanismo*; K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munich, 1928; K. JASPERS, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*; J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*; *id.*, *El ser y la nada*, IVª parte; A. CAMUS, *El mito de Sísifo*; *id.*, *El hombre rebelde*; M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y sinsentido*; S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguité*; *id.*, *L'Existentialisme et la sagesse des nations* (cf. trads. al cast. en *Obras Completas*, 2 vols., Aguilar, Madrid, 1972/1977); F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, París, 1947; F. BATTAGLIA, *Il problema morale nell esistenzialismo*, Bolonia, 1949; G. MARCEL, *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, Nova, Buenos Aires, 1954; J. I. ALCORTA, *El Existencialismo en su aspecto ético*, Bosch, Barcelona, 1955; J. MARÍAS, *La Escuela de Madrid*, Revista de Occidente, Madrid, 1959; M. MÜLLER, *Existenzphilosophieim geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964³, vol. I; M. WARNOCK, *Existentialist Ethics*, Londres/Nueva York, 1967; P. ROUBICZEK, *El existencialismo*, Labor, Barcelona, 1970³; F. A. OLAFSON, *Principles and Persons*, Londres, 1970; H. FAHRENBACH, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt, 1970; P. VERSTRAETEN, *Violence et éthique*, París, 1972; P. FOULQUIÉ, *El existencialismo*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1973; E. MOUNIER, *Introducción a los Existencialismos*, Guadarrama, Barcelona, 1973²; N. SITTER, *Dasein und Ethik. Zu einer Theorie der Existenz*, Friburgo/Munich, 1975; R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1976⁵; G. J. STACK, *Kierkegaard's Existentialist Ethics*, Alabama, 1977; J. LESLIE, *Value and Existence*, Oxford, 1979; M. PARAIN-VIDAL, ed., *Les philosophies de l'existence et les limites de l'homme*, París, 1981; C. AMORÓS, «Sartre», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990.

**ética fenomenológica** → métodos de la ética.

**ética formal - ética material.** La distinción entre é. f. y é. m., formulada inicialmente por Kant e introducida después en la discusión filosófica por Max Scheler con un acento polémico, se basa en diferentes concepciones del principio determinante que cualifica la moralidad de los deseos y actos humanos. Mientras que la é. m. asocia el concepto de lo moral principalmente al conocer (o sentir), querer y seguir → fines o valores buenos, y por tanto a un determinado contenido (Scheler), la é. f. entiende la moralidad sólo en una determinada cualificación de la subjetividad libre, en la cual funda la forma racional de su deseo (Kant). Según esta distinción, pertenecen a la é. m. todas las variantes de éticas teleológicas, que asignan a la vida humana un fin individual (egoísmo ético) o colectivo (universalismo ético), determinable empíricamente (→ utilitarismo), metafísicamente cognoscible (Platón-Aristóteles) o bien mediado por la revelación (→ é. teológica), fin al cual están subordinadas funcionalmente las reglas del obrar. A la é. m. se asocian igualmente las teorías deontológicas que reconocen como → normas de obligación, válidas en sí y fundadas en sí mismas no unos bienes «extramorales» (como la felicidad, el conocimiento, la gloria de → Dios, el orden del ser, etc.), sino reglas de acción y valores morales definidos por su contenido (M. Scheler, N. Hartmann, W. D. Ross).

La é. f., que tiene como paradigma la é. de Kant, reconstruye, partiendo de la «idea común de deber y de ley moral» —con su carácter de exigencia incondicionada y universal—, el fundamento trascendental de la obligación «a partir de la noción general de un ser racional». Es el momento de la praxis autónoma de la razón que se quiere y determina a sí misma y no las necesidades, intereses y fines de la voluntad humana, dados de antemano y sólo aprehensibles empíricamente, lo que constituye la moralidad (→ libertad). La ley de la acción, deducible de la razón práctica pura es, para un ser razonable finito como el ser humano, determinable *a priori* en su estructura formal fundamental (universalizabilidad de las máximas y reconocimiento de todos los seres razonables como un fin en sí). En la medida en que

este → imperativo categórico representa un criterio necesario pero no suficiente (como subraya Kant) para determinar concretamente si una acción es obligada o permitida, está justificada la crítica formulada por la é. m. En la medida en que la é. m. propone criterios para el examen del valor moral de los contenidos y finalidades de la acción, puede servir de complemento a una é. f. *M.F.*

*Bibliografía:* I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*; M. SCHELER, *Ética*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1941/1942; N. HARTMANN, *Ethik*, caps. 11-13, Berlín, 1949[3]; G. PATZIG, *Ethik ohne Metaphysik*, Gotinga, 1971; G. J. WARNOCK, *The Object of Morality*, caps. 5-6, Londres, 1971; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, caps. I y IX de la 2.ª parte, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5]; W. D. ROSS, *Los fundamentos de la ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972; A. DEEKEN, *Process and Permanence in Ethics*, Nueva York, 1974; H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Mouvement*, La Haya, 1982[3]; R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *La fundamentación formal de la ética. Análisis del proceso de fundamentación de la ética en la obra de Kant*, Universidad Complutense de Madrid, 1982; A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*.

**ética hermenéutica** → métodos de la ética.

**ética hindú.** Al igual que la → é. budista, la é. contenida en el hinduismo (hindú, en sánscrito: *Indo*) no es una filosofía moral sistemática, sino más bien una doctrina de la → vida buena con fundamento religioso y metafísico. A diferencia de otras → religiones, el hinduismo (difundido sobre todo en la India y Pakistán), no tiene ni fundador, ni canon doctrinal ni moral homogéneo. Se considera una religión eterna. Para la é. no es determinante más que la doctrina de la perfección humana y la participación en el sistema de castas desarrolladas y fundadas en los libros sagrados. En la cima se encuentra la casta de los brahmanes (sacerdotes); a continuación viene la casta de los nobles (rey, guerreros, jueces, administradores), luego la de los campesinos, artesanos y demás servicios. Fuera de estas cuatro castas, ordenadas jerárquicamente, se encuentran los parias (intocables), carentes de todo derecho. Este sistema religioso y social descansa en la doctrina de la *metempsicosis* (o migración de las almas) y la reencarnación (samsara). Todos los seres vivos que componen el mundo —sujeto a un ritmo perpetuo de nacimiento y muerte— configuran una escala que empieza por las plantas y termina en los dioses. La pertenencia a una de las escalas y a una de las castas no es efecto del azar o de una voluntad divina. La totalidad del cosmos está regida por la ley moral de la recompensa y castigo (karma), que asigna a cada ser que nace un lugar en la vida presente en razón del → bien o → mal que ha realizado en su vida anterior. La transmigración no concluye más que cuando un alma, purificada por una serie de existencias, alcanza la *salvación* (moksa).

La parte principal de los libros santos está constituida por los Vedas (en sánscrito: saber), las escrituras sagradas consideradas una revelación divina y cuya parte más antigua consiste en cuatro colecciones originalmente transmitidas por vía oral: himnos a los dioses (Rigveda), cantos de ofrenda (Samaveda), fórmulas sacrificiales (Yajurveda), así como himnos y fórmulas mágicas propios del culto doméstico y a metas terrenales (como la fortuna en la guerra, la posesión de mujeres, bienes, etc.: Atharvaveda). Sin embargo, estos escritos han perdido gran parte de su significación frente a los más recientes Upanishad (en sánscrito: enseñanza iniciática). Éstos, en razón de su contenido éticofilosófico, han ejercido una considerable influencia en Occidente, sobre todo en Schopenhauer (→ filosofía de la vida).

Los Upanishad constituyen la creencia en una pluralidad de dioses susceptibles de satisfacer los deseos humanos por la → aspiración de captar, mediante la inmersión

en uno mismo, el absoluto, Brahma (el «alma del mundo»), aquella fuerza que actúa en cada individuo así como en la totalidad del universo. La actitud mundana de los arios da paso aquí al deseo de renunciar al mundo mediante la ascesis (→ espiritualidad) y acceder, por la experiencia interior —que es a la vez causa y efecto de la ascesis—, a la unidad originaria del hombre y el mundo, librándose así del impulso vital natural y de todos los condicionamientos de la existencia individual; así puede conseguirse poner fin a la transmigración del alma, la *salvación*. En la é. h. conocimiento y acción, → teoría y praxis, se remiten originalmente una a otra: el saber se hace posible por una ascesis, orientada hacia una clarificación y pacificación de uno mismo. Para alcanzar la salvación, el interés por uno mismo exige seguir la senda santa.

Al principio, el yoga (en sánscrito: ejercicio) iba unido a una cierta metafísica hindú, el samkya, pero posteriormente cobró una importancia histórico-cultural mucho más amplia. Es una doctrina altamente diferenciada de concentración espiritual y profundización de la vida interior, mediante la cual el hombre suprime progresivamente las ataduras del espíritu con el mundo y se libera así del ansia de vivir, del → sufrimiento y la → culpa, permaneciendo inmerso en sí mismo; enseña ocho etapas de autocontrol psíquico y moral, que son: 1. la rectitud moral, 2. la pureza exterior e interior, 3. el ejercicio de ciertas posturas corporales, 4. la regulación de la respiración, 5. la desviación de los sentidos lejos de los objetos, 6. la fijación del pensamiento en un determinado punto, 7. la meditación trascendental, y su clímax en, 8. la inmersión en sí mismo.

Las escrituras sagradas se componen, además, de dos grandes epopeyas, el Mahabharata y el Ramayana. La primera incluye (además de la regla de oro) entre sus poemas didácticos el famoso *Bhagavadgita* (canto del excelso), cuyas enseñanzas versan sobre la esencia de → Dios, el mundo y el alma y explican tres vías de salvación, desde entonces reconocidas como equivalentes en la é. h.: *a*) la vía de la ascesis y el conocimiento conforme a los Upanishad, *b*) la nueva vía de obrar conforme al deber, libre de todo interés egoísta, en → amor a → Dios, que libera graciosamente a los hombres de la corriente de las reencarnaciones, y *c*) la vía del sacrificio abierta por el yoga.

La é. h. cuenta, entre sus → deberes tanto deberes generales del hombre (como la → justicia, la → benevolencia, la perseverancia, el → perdón, el control de los sentidos, la veracidad: verdad, ausencia de enojo) como deberes propios de las diferentes castas (p. ej., la caza y comer carne están permitidos a los guerreros, pero prohibidos a los brahmanes). *O.H.*

*Bibliografía*: *Bhagavad Gita; Los Upanishad* (en Visión libros, Barcelona, 1980); S. NIKHILANDA, *The Upanishads*, Nueva York/Londres, 1949; *id.*, *Der Hinduismus*, Frankfurt, 1960; S. RADHAKRISHNAN, *Indische Philosophie*, 2 vols., Darmstadt, 1956; J. FILLIOZAR, *Inde, nation et tradition*, París, 1961; R. C. ZAEHNER, *Hinduism*, Londres, 1962; J. GONZA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Londres/La Haya, 1965; P. SPRATT, *Hindu Culture and Personality*, Nueva York, 1966; M. WEBER, *The Religion of India, The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Nueva York, 1967; L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, París, 1967; G. TUCCI, *La filosofía hindú*, Luis Miracle, Barcelona, 1974; H. VON GLASENAPP, *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977; F. VILLAR LIÉBANA *et al., Atma y Brahma*, Nacional, Madrid, 1978; B. BARUA, *Historia de la filosofía india pre-budista*, Visión libros, Barcelona, 1981; M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981[2]; *id.*, *Patáñjali y el yoga*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1987; J. MOSTERÍN HERAS, *El pensamiento de la India*, Salvat, Barcelona, 1985; *id.*, *Historia de la Filosofía*, vol. 2: *La filosofía oriental antigua*, Alianza, Madrid, 1986[2]; Y. BELAVAL, *La filosofía en Oriente. La filosofía islámica, india y china...*, Siglo XXI, Madrid, 1987[2].

**ética, historia de la** → historia de la ética.

**ética individual** → individuo.

**ética de la información.** La comunicación social es un proceso de transmisión y difusión de mensajes (*información*, i.) por medio de textos (periódicos, revistas), sonidos (radio) o imágenes (televisión), que deben llegar en el menor plazo de tiempo posible a un público repartido en el espacio (*receptores*). Los medios que permiten llevar a cabo este proceso se llaman *medios de i.* o *mass media*. Las leyes y mecanismos del proceso de la i. son autónomos, y distintos de los que se pueden descubrir en las distintas formas de → comunicación interpersonal. La diferencia no estriba sólo en la extensión de la difusión de la i., sino también en el conjunto de condiciones que hacen de la i. una *comunicación de masas* en sentido único, en la que, al no haber interlocución real, tampoco hay diálogo.

1. Dado el enorme desarrollo que han experimentado los medios de i. durante los últimos decenios, hay quien dice que son el «sistema nervioso» de nuestra civilización. M. McLuhan vio en la rapidez de su acción y en la extensión de sus efectos los signos del advenimiento de una nueva era, en la que el mundo se va transformando en una «aldea planetaria» gracias al acortamiento del tiempo y el espacio provocado por la i. instantánea, y en la que disfrutamos de intercambios enriquecedores gracias a la prolongación electrónica de la creatividad y sensibilidad humanas. Pero este optimismo no es compartido por los expertos de la i. Si bien es cierto que los medios de i. brindan unas posibilidades enormes al futuro de la humanidad —por ejemplo, en el ámbito de la → educación y el desarrollo—, su poder también puede ser instrumentalizado para la → manipulación de masas (R. Zoll, G. Paolo), y para la consolidación de la hegemonía económica y cultural de los países ricos sobre los países pobres (colonialismo de la i., H. Bourges, D. R. Mankekar). Por lo demás, al margen de la utilización que se haga de los medios de i., su intervención en la vida colectiva provoca transformaciones en el ámbito de las → instituciones y los comportamientos —independientemente del contenido de sus mensajes— que plantean nuevos problemas de civilización. Las conclusiones de los estudios sociológicos sobre los *efectos de los medios de i.* (K. I. Hovland, O. N. Larsen, J. T. Klapper, J. Cazeneuve) pueden resumirse así: *a*) en todos los niveles de la vida social, la i. se convierte en un factor primordial de las decisiones y en *un instrumento indispensable de la acción y de las relaciones humanas* (acceso a un estatus social, conquista del prestigio, producción de la imagen pública de personas e instituciones); *b*) la i. compensa el proceso de especialización en los ámbitos del trabajo y del saber con una *cultura general de masas*, que viene a ser una especie de competencia polivalente en la vida profesional y social; *c*) los medios de i., de acuerdo con las formas de producción en vigor, ponen de relieve la importancia de los *fenómenos económicos* y los hacen accesibles al gran público; *d*) el desarrollo de los medios de i. crea inevitablemente nuevas actividades especializadas en la *manipulación de los símbolos* y la representación social (publicidad, relaciones públicas, etc.); *e*) la i. da lugar a una *transformización cultural* al introducir unos modelos de vida típicamente urbanos en las zonas rurales, provocando primero un conflicto y luego una ruptura con los valores tradicionales, y favoreciendo movimientos migratorios hacia las grandes ciudades; *f*) los medios de i. actúan sobre el *lenguaje y las mentalidades*, provocando una uniformización de la expresión en una «lengua estándar» muy simplificada y generando modelos arquetípicos determinantes para la sensibilidad y la imaginación; *g*) la irrupción de los medios de i. (sobre todo de la televisión) en los hogares pro-

voca cambios importantes en la *vida de la → familia* (con incidencia sobre todo en el papel de la autoridad parental y el refuerzo de la posición de los niños) y en la *vida escolar* (interferencia entre i. y enseñanza). A todos estos efectos hay que añadir el impacto de la i. en el contexto de la *sociedad de consumo*, donde la diversidad de los mensajes transmitidos —a través tanto de la i. propiamente dicha como del espectáculo, el documental artístico o la simple ficción— se amalgaman en un paquete de i. indiferenciadas.

Aunque la i. tendría como misión aproximar a los hombres y crear condiciones favorables para la ayuda mutua internacional, la comunicación de masas parece llevar a una frustración colectiva, debido a la capacidad cada vez mayor que tenemos para observar acontecimientos trágicos —muy distantes en el espacio, pero aproximados en virtud de la i.— sin poder colaborar de ninguna forma para aliviar la miseria y el sufrimiento ofrecidos como espectáculo («distancitis», A. Van der Meinden); el resultado es una reacción de defensa en forma de indiferencia mesurada, o la asimilación sin más de estas informaciones como parte del lote de diversiones ofrecidas al consumo.

2. A diferencia de la sociología de la comunicación, la é. de la i. todavía no ha sido objeto de un desarrollo sistemático; empezó como una reflexión sobre los abusos cometidos por los regímenes dictatoriales, luego se ocupó de las condiciones de la realización del ideal de «libertad de prensa» (D. Perrier Daville, B. Voyenne); posteriormente, como reacción al liberalismo extremo en materia de i., se preocupó por la → *responsabilidad* de los medios de i. y los periodistas (J. E. Gerald, K. Haselden, W. L. Rivers, W. Schramm), subrayando la necesidad de una deontología en materia de i. (J. Hohenberg, B. M. Swain; é. profesional) que limitaría su injerencia en la vida privada (J. Rivéro, P. Duvigny, A. F. Westin) y la utilización de la i. con fines comerciales y políticos (W. Dreier, C.-J. Pinto de Oliveira). En fechas más recientes se sintió la necesidad de elaborar una é. de la i. que abordara no ya los problemas específicos de la i., sino el proceso en su conjunto, abarcando tanto las estrategias de i. y la deontología del periodista, como el contexto socioeconómico de la i. y la responsabilidad del público (é. del receptor, W. Wunden). Para ello, C.-J. Pinto de Oliveira propuso basar la é. de la i. en un sistema de → valores que responderían al → sentido y las → finalidades humanas de la comunicación (→ verdad, → libertad, → justicia y → solidaridad), y formarían la estructura del discurso ético normativo aplicable a todos los elementos de los sistemas de i. y a todos los momentos de sus procesos. El principal cometido de esta é. de la i. es hacer que prevalezca la responsabilidad humana en una actividad muy condicionada por estructuras tecnológicas, y desperdigada por multitud de centros de decisión (periodista, agencia, redacción, desglose, montaje, etc.), lo que produce una i. de carácter impersonal (comunicación anónima, J. Lohisse). La é. de la i. también debería volver a formular la idea de la libertad de i. —y en general, el conjunto de derechos y deberes en materia de i.— para aclarar el papel, a menudo abusivo, de los medios de i. frente a las → instituciones públicas y las decisiones colectivas en el contexto de la → democracia. Por último, la é. de la i. y la → é. de la economía tienen que proporcionar elementos de juicio acerca de las relaciones entre los medios de i. y el poder económico, que actualmente domina el conjunto de las estrategias de i. en Occidente.

3. *La deontología del periodismo* consiste en unos principios de conducta profesional reconocidos como obligatorios por las distintas asociaciones de periodistas, pero no necesariamente por las distintas legislaciones (p. ej., el secreto profesional).

3.1. La primera regla deontológica es el *respeto a la verdad de los hechos*. Los in-

formes y reportajes tienen que ajustarse a los acontecimientos y a las cosas vistas u oídas; hay que verificar las fuentes de i. en la medida de lo posible, y se tiene que reseñar su grado de verificabilidad; la presentación (hablada, fotográfica, filmada) puede aportar y contener elementos de interpretación que necesariamente son personales o «subjetivos», pero no debe ser un medio de deformación. La calidad literaria tampoco puede ser un pretexto para caer en la ficción.

3.2. *El respeto a la vida privada* es un principio que sale a relucir con frecuencia en situaciones de conflicto entre el derecho social a la i. y el derecho personal a una vida privada, a salvo de la injerencia de terceros. Aunque este es un derecho que se suele reconocer a toda → persona, el problema se plantea cuando se trata de una personalidad pública, cuyo comportamiento individual (por ejemplo, los trastornos psíquicos) tiene trascendencia social. De todas formas, cada caso requiere un tratamiento específico (→ decisión), orientado por la norma é. general de que sólo se tiene derecho a espiar la vida privada de una persona cuando alguno de sus aspectos tenga incidencia real y directa en el → bien común.

4. La presentación de la prensa como «cuarto poder» no tiene significado constitucional. Sin duda, los medios de i. desempeñan un papel muy importante en la formación de la opinión pública y en la interpretación de la historia en curso; deben mantener su misión de tribuna libre y espejo crítico de la → sociedad; pero ello no significa que tengan que situarse por encima de las instituciones políticas legítimas (parlamento, gobierno, instancias judiciales), o que las lleguen a suplantar. Están obligados a respetar los límites impuestos por el → derecho (por ejemplo, restricciones legales en pro de la seguridad del Estado), y a salvaguardar los valores de la sociedad pluralista (→ democracia).

*R.S. de M.*

*Bibliografía*: B. LANNES SMITH, H. D. LASSWELL y R. D. CASEY, *Propagand, Communication and Public Opinion*, Princeton, 1946; *A Free and Responsible Press, A General Report on Mass Communication*, Chicago, 1947; *Report of the Royal Commission on Freedom of the Press*, Londres, 1949; K. I. HOVLAND, «Effects of the Mass-Media», en G. LINDZEY, ed., *Handbook of Social Psychology*, vol. II, Reading, Mass., 1954; E. KATZ y P. F. LAZARFELD, *Personal influence*, Glencoe, 1955 (hay trad. cast.: *La influencia personal*, Barcelona, 1979); S. SCHRAMM, ed., *Mass Communication*, Urbana, 1960; B. VOYENNE, *La presse dans la société contemporaine*, París, 1970; D. PERRIER DAVILLE, *La liberté de la presse n'est pas à vendre*, París, 1978; *World Communication*, ed. Unesco, París, 1964; J. T. KLAPPER, *The effects of Mass Communication*, Glencoe, 1964; O. N. LARSEN, «Social Effects of Mass Communication», en REL FARRIS, ed., *Handbook of Modern Sociology*, Chicago, 1964; J. E. GERALD, *Social Responsability of the Press*, Minneapolis, 1963; B. BERELSON y M. JANOWITZ, eds., *Reader in Public Opinion and Communication*, Glencoe, 1966; M. MCLUHAN, *La galaxie de Gutenberg*, París-Tours, 1967 (hay trad. cast.: *La galaxia Gutemberg*, Madrid, 1969); *id., Message et massage*, París, 1968; *id., Pour comprendre les média*, París, 1977; W. DREIER, *Funktion und Ethos der Konsumwerbung*, Münster, 1965; A. F. WESTIN, *Privacy and Freedom*, Nueva York, 1967; B. VOYENNE, J. RIVÉRO, J. BOSC y J. ELLUL, «Information et vie privée», *Foi et vie* (1967); C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Information et propagande*, París, 1968; *id., L'éthique professionnelle des journalistes*, Friburgo, 1981; J. SCHWOEBLE, *La presse, le pouvoir et l'argent*, París, 1968; L. DEXTER y D. L. WHITE, eds., *People, Society and Mass Communication*, Londres, 1968; K. HASELDEN, *Morality and the Mass Media*, Nueva York-Londres, 1968; W. L. RIVERS y W. SCHRAM, *Responsability in Mass Communications*, Nueva York, 1969; J. LOHISSE, *La communication anonyme*, París, 1969; *id., Communication et sociétés*, París, 1981; J. CAZENEUVE, *Sociología de la radio-televisión*, Buenos Aires, 1967; *id., Les pouvoirs de la télévision*, París, 1969; *id., La société d'ubiquité*, París, 1972 (hay trad. cast.: *La sociedad de la ubicuidad*, Barcelona, 1978); P. BOEGNER, *Presse, argent, liberté*, Pa-

rís, 1969; J. FOLLIET, *L'information moderne et le droit à l'information*, París, 1969; P. DUVIGNY, *Le droit à la vie privée dans le monde moderne*, París, 1970; O. BURGELIN, *La communication de Masse*, París, 1970; CH. METZ y J. GRITTI, *La communication audiovisuelle*, París, 1970; R. ZOLL, ed., *Manipulation der Meinungsbildung*, Opladen, 1971; L. THAYER, ed., *Communication: ethical and moral issues*, Nueva York, 1973; J. C. MERRILL y R. D. BARNEY, eds., *Readings in Mass Media Morality*, Nueva York, 1975; C. COSSETTE y R. BERTRAND, *Communication de masse et consommation de masse*, París, 1975; J. L. HULTENG, *The Messenger's Motives: Ethical Problems of the News Media*, Englewood Cliffs, 1976; L. S. HARMS y J. RICHSTAD, eds., *In Envolving Perspectives on the Right to Communicate*, Honolulú, 1977; R. L. JOHANNESEN, *Ethics in Human Communication*, Londres, 1978; B. M. SWAIN, *Reporter's Ethics*, Ames, Iowa, 1978; D. R. MANKEKAR, *One Way Free Flow: Neo-Colonialism via News Media*, Nueva Delhi, 1978; H. BOURGES, *Décoloniser l'information*, París, 1978; *La communication sociale et la guerre*, recopilación de estudios, Bruselas, 1979; H. D. LASSWELL, *The Signature of Power*, New Brunswick, 1979; J. POMONTI y G. METAYER, *La communication, besoin social ou marché?*, París; A. V. D. MEIDEN, ed., *Ethics and Mass Communication*, Utrecht, 1980; B. LAMPEN, *Information et pouvoir*, Lausana, 1981; B. M. SWAIN, *Ética periodística*, Buenos Aires, 1983; J. GONZÁLEZ, *Manual de deontología informativa*, Madrid, 1987; GOODWIN, *A la búsqueda de una ética en el periodismo*, Buenos Aires, 1990; PHILIP PATTERSON, *Media ethics issues and cases*, Dubuque, 1991; F. VÁZQUEZ, *Ética y deontología de la información*, Madrid, 1991; M. T. HERRÁN, *Ética para periodistas*, Colombia, 1991; OCTAVIO AGUILERA, *Función y disfunción del mensaje*, Madrid, 1992; *Les droits et les devoirs des journalistes. Textes officiels*, París, 1992; *Periodismo y derechos humanos*, México, 1993.

**ética de la investigación** → ética de la ciencia.

**ética islámica.** (del ár. *islam*, entrega a Dios). La é. is. está compuesta por el conjunto de preceptos religiosos y civiles que regulan la vida del musulmán creyente (musulmán: alguien que practica el islam) en cuanto miembro de la comunidad islámica (*umma*). Derivan de la creencia en Alá, el → Dios único, en Mahoma, su único y más grande profeta, y en el Corán, el libro santo, en el que se narra la revelación hecha a Mahoma. La sura 4.136 contiene la fórmula de la fe islámica (*sahada*), que fundamenta la pertenencia al islam: «No hay otro dios más que Alá y Mahoma es su enviado». Los principios morales y reglas jurídicas preislámicas (→ virtud, *muru'a* = *virtus*, concepto de honor, generosidad, ley del talión) fueron modificados por Mahoma (570-632). El islam acogió ciertos elementos de la → é. judaica y de la → é. cristiana, que estuvieron presentes en los conflictos de fe del Próximo Oriente, se introdujeron en la doctrina pero subordinados al primado de la fe estrictamente monoteísta en Alá y a la exigencia de la singularidad de la vocación de Mahoma como profeta supremo. Mahoma canalizó las disposiciones guerreras de los árabes en la guerra santa contra los infieles (*gihad*) y recomendó la posibilidad de liquidar económicamente la venganza de sangre.

Esta é. del Corán obliga al musulmán a: 1. confesar públicamente su fe (*sahada*); 2. rezar cinco veces al día (*salat*) sometiéndose a ritos y abluciones que culminan en la asamblea de oración común del viernes en la mezquita; 3. pagar impuestos y tributos para el auxilio social a los pobres, enfermos, huérfanos, y para la lucha contra los infieles (*zakat*); 4. ayunar durante el mes del ramadán en recuerdo del mes durante el cual Mahoma recibió la revelación de Alá; 5. hacer el peregrinaje a La Meca, punto culminante de la vida religiosa del musulmán. Estos deberes fundamentales son denominados los cinco pilares (*arkan*) del islam en el libro de la Sunna, una colección de comentarios del Corán y episodios de la vida de Mahoma. La fe, el → derecho, la → religión, y la → política se

ligan en el islam en un todo indivisible. A partir del Corán y de la Sunna, fuentes esenciales del derecho, los doctores (sing.: *mufti*) han desarrollado la ciencia jurídica (*figh*). Junto a la tradición (*hadit*), basada en los precedentes, el Corán ha previsto una interpretación de las fuentes (*igtihat*) sobre la base de un razonamiento por analogía (*giyas*). A ello se añade, según la Sunna, el principio de concordancia entre los doctores de la ley (*iman*) que permite una adaptación de los preceptos del derecho a las exigencias religiosas, políticas, sociales e individuales. Entre los preceptos ortodoxos se conocen ante todo las leyes sobre matrimonio (la posibilidad de tener hasta cuatro esposas), el severo castigo a los ladrones (con corte de la mano) y la prohibición del alcohol y los juegos de azar.

La é. i. ha experimentado numerosas evoluciones históricas. Los primeros debates teológicos giraron en torno a la unicidad de Dios y la posibilidad de la revelación, la predestinación y la libertad humana. La concepción estrictamente determinista de los quadritas, que se atribuye al islam como un fatalismo, como la fe en la *quisma*, el → destino querido por Alá, no se impuso en la tradición general. Los debates con la é. filosófica se hicieron posibles por las traducciones árabes de filósofos griegos realizadas entre el 700 y el 900. El principio monoteísta del islam se unió a la doctrina neoplatónica de la emanación y del ascenso del alma hacia la unión con Dios, desarrollado por Porfirio. Además, mediante la traducción de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, el principio de razón clásico y los principios morales basados en el conocimiento adquirieron una gran significación en los filósofos Alfarabi e Ibn-Sina (Avicena). La é. i. determinada por la filosofía alcanzó su cima con los escritos de Ibn Miskawaihi (Ahmad-e Maskuyeh en persa) y Al-Gazali en los siglos X y XI, quienes atribuyeron un lugar central al principio del → placer y de la → virtud. Los elementos neoplatónicos así como la doctrina gnóstica de Mani, que interpreta el → bien y el → mal en términos de ser y no ser (→ maniqueísmo), fueron introducidos en el movimiento de la mística islámica (sufismo) que concebía la perfección moral en el amor a Dios (*taswuf*) y en el éxtasis. En particular, los derviches (giradores) intentaban conseguir, mediante la música y la danza, el estado de unión con el principio divino. En conjunto, la mística islámica se concibió como una é. de la imitación personal del Profeta. Mística y é. filosófica conocieron un conflicto permanente con la ortodoxia teológica, antes de ser integradas a la doctrina. Esto puede decirse igualmente respecto del reformismo moderno de los siglos XIX y XX. Bajo la presión del predominio político-cultural de Europa, el islam intentó encontrar una concepción jurídica equivalente a la de Occidente. La integración de las concepciones europeas (p. ej., en materia de legislación sobre el matrimonio y de la concepción de la guerra santa compatible con el derecho internacional) provocó una reinterpretación de la tradición. De forma similar, el islam ha invocado en su debate con el socialismo (→ é. de la economía) ideas similares halladas en las fuentes islámicas. *A.S.*

*Bibliografía*: J. ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, París, 1949; H. A. R. GIBB, *Les tendances modernes de l'Islam*, París, 1949; *id.*, *La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, París, 1950; M. A. DRAZ, *La morale du Coran*, París, 1951; J. SCHACHT, *Esquisse d'une histoire du droit Musulman*, París, 1953; D. M. DONALDSON, *Studies in Muslims Ethics*, Londres, 1953; H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Munich/Paderborn/Viena, 1959; *The Encyclopaedia of Islam* (nueva edición), Leiden, 1960 ss.; L. GARDET, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1970; J. BERQUE y J. P. CHARNAY, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, París, 1978; M. A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, París, 1979; D. GIMERET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, París, 1981; B. PARAIN, *Del mundo romano al Islam*

*medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1984[4]; L. ABDALLAH, *El Islam árabe y sus problemas*, Península, Barcelona, 1984; S. H. NASR, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona, 1985; Y. BELAVAL, *La filosofía en Oriente. La filosofía islámica, india y china...*, Siglo XXI, Madrid, 1987[2].

**ética judaica.** La é. implícitamente contenida en los principales escritos de la → religión judía constituye el paradigma de una → é. teológica. Los escritos canónicos son el Pentateuco —los cinco libros atribuidos a Moisés— y los libros proféticos; a ellos se añaden el Talmud y el Midvash, que contienen la exégesis oral, codificada y autorizada de las Escrituras, compuesta de preceptos sapienciales y jurídicos (*halachah*) y de consideraciones edificantes, relatos, sentencias y parábolas (*haggada*) del judaísmo posbíblico.

La fe en Yahvé como único Dios que reina soberanamente en el universo y la historia, que ha sellado su alianza con Israel, el pueblo elegido, constituye la referencia absoluta de la → moralidad judaica. Ésta se define formalmente como obediencia a la soberana voluntad de Dios, cuyas leyes, reveladas a Moisés y los profetas, se expresan en imperativos morales, los preceptos jurídicos y culturales que definen el marco de obligaciones de una vida justa, grata a Dios. La interpretación rigurosamente teocéntrica de la vida y la idea de elección de Israel desembocan en una total imbricación de teología, é., el plano jurídico y político. Los preceptos culturales y rituales (relativos al *sabbat*, las fiestas y ayunos, la circuncisión, el Templo, el estudio de la Torá, las reglas alimentarias) tienen el mismo valor que las → normas del derecho público y privado, así como las normas morales en sentido estricto. El predominio de la Ley y su interpretación jurídica ha llevado, a lo largo de toda la historia del judaísmo, a una concepción fuertemente legalista de la moral y al desarrollo de una sutil → casuística (sobre todo en el talmudismo). En antítesis a ella se sitúan las corrientes basadas en la interioridad, la convicción propia, la → conciencia personal y la piedad inmediata. Esta tendencia se manifiesta incoativamente, por ejemplo, en los profetas (Jeremías), y luego en los movimientos baptistas ascético-apocalípticos de la época romana (p. ej., los esenios), en los santos de Qumran, en el movimiento jesuista, y en la mística de la Cábala, nutrida de ideas neoplatónicas luego rebrotadas en Europa central y oriental en el judaísmo moderno de los chasidim (M. Buber) y luego en el racionalismo judaico (Moisés Mendelsohn), así como en el neokantismo (H. Cohen).

La é. j. no es un sistema, como sucede con la → teología moral católica. Sin embargo, pueden indicarse, junto a estos fundamentos teonómicos, dos líneas esenciales que determinan de forma decisiva la concepción ética del judaísmo: la ley del → amor al prójimo y la idea de retribución. El decálogo mosaico (Éx., 20; Deut., 5) es la formulación más antigua un poco sistemática de la é. j. Todas las exégesis y análisis se refieren a ella, lo que ha servido de correctivo a las épocas de predominio del ritualismo, la casuística o el nacionalismo. Además de las obligaciones relativas a la glorificación de Dios y la santificación del *sabbat*, estos diez mandamientos tienen por contenido la relación con el prójimo (respeto a los padres, fidelidad conyugal, prohibición de matar, robar, mentir). En el monoteísmo se basa la idea central de la igualdad de los hombres en cuanto seres creados a imagen y semejanza de Dios, e hijos del mismo Padre. De ahí deriva el deber de amor al prójimo (Lev. 19,18), que no se reduce al amor al correligionario, como ha hecho creer hasta comienzos del siglo xx la exégesis cristiana, sino que incluye explícitamente a los extraños (Éx. 23,9). Junto a la → virtud cardinal del temor de Dios (particularmente subrayada por los Libros de la Sabiduría) se reconoce la virtud de la castidad,

cuyo principio formal encontró su expresión clásica en la → regla de oro de Rabbi Hillel. Además, la é. j. está fuertemente marcada por la noción de retribución. El Dios judaico es el Dios de la justicia que recompensa y castiga a los hombres según su justicia o injusticia. También es un Dios de venganza (Sal. 94,1), y del mérito (Jer. 51,56). La antigua concepción oriental de la recompensa en el más acá y/o (en el judaísmo posterior al exilio) en el juicio final, pasó a ser el principal motivo de la → moralidad (véase, p. ej., R. Akiba, Abot 3,1) y tiene un fuerte carácter eudemonista (p. ej., en el mandamiento de honrar a padres y madres para llevar una vida feliz); pero al mismo tiempo se fundamenta el principio, esencial en el derecho penal, según el cual el culpable debe sufrir, tanto en su cuerpo como en su patrimonio, el mismo daño que ha infligido a su víctima (Ley del Talión; Éx. 21,23-25; Lev. 24,18-20; Deut. 19,21; Sap. 11,16; Henoc 41,1; R. Akiba, Abot, 3,16). → Antropocéntrico, pensamiento. *M.F.*

*Bibliografía*: M. MENDELSSOHN, *Schriften zum Judentum*; M. LAZARUS, *The Ethics of Judaism*, 2 vols., Filadelfia, 1900; L. BAECK, M. DIENEMANN *et al., Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 3 vols., Berlín, 1920/1929 (vol. I: *Die Grundlagen der jüdische Ethik*); F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlsung*, Frankfurt, 1921; H. COHEN, *Der Nächste*, Berlín, 1935; *id., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1966; L. Z. LAUTERBACH, *The Ethics of Halakah, Rabinical Essays*, Cincinnati, 1951; M. KADUSHIN, *The Rabbinic Mind*, Nueva York, 1952; I. MATTUCK, *Jewish Ethics*, Londres, 1953; A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, París, 1955; *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid, 1962; C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, París, 1958; J. DJIAN, *Précis de morale juive*, Neuchâtel, 1962; I. HEINEMANN, *La loi dans la pensée juive*, París, 1962; A. CHOURAQUI, *La pensée juive*, París, 1976; E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, París, 1963; *id., Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977; E. L. BERKOVITS, *Was ist der Talmud?*, Frankfurt, 1963[2]; L. BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Darmstadt, 1966[6]; M. MIELZINER y A. GUTTMANN, *Introduction to the Talmud*, Nueva York, 1968; E. D. DUSSEL, *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969; E. GUGENHEIM, *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, París, 1970; M. FOX, *Modern Jewish Ethics*, Ohio, 1975; I. M. BADHAB, *Un tratado sefardí de moral*, Riopiedras, Barcelona, 1979; G. GONZÁLEZ, *E. Lévinas, Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1987.

**ética jurídica** → derecho; derecho natural; justicia.

**ética de la liberación.** La reflexión filosófica en América Latina, vinculada a las vicisitudes de su historia reciente, se ha orientado sobre todo hacia los temas de la *identidad cultural* latinoamericana, la *independencia* política y económica de Estados Unidos y Europa, y la *revolución* que debería acabar con las enormes desigualdades socioeconómicas e instaurar un → socialismo original. El interés de estos temas se puso de manifiesto especialmente en la efervescencia cultural que a partir de los años sesenta dio lugar no sólo a importantes expresiones artísticas y literarias (O. Paz, G. García Márquez y M. Vargas Llosa entre otros), sino también a originales elaboraciones en distintos ámbitos del saber: «La pedagogía como despertar de la conciencia de los oprimidos y como práctica de la libertad» (P. Freire), la «teoría de la dependencia» (F. H. Cardoso, D. Faletto y Th. Dos Santos) y la «teología de la liberación» (G. Gutiérrez, L. Boff y H. Assmann entre otros) son ejemplos sobresalientes de esta nueva orientación del pensamiento latinoamericano, que gira en torno a la cuestión central de la *liberación* integral de los pueblos del continente.

1. En este contexto, A. Salazar Bondy planteó el problema del sentido de la reflexión filosófica en la situación histórica latinoamericana, y propuso desarrollar una *filosofía de la liberación* que debía cumplir tres cometidos principales: acentuar la función crítica de la filosofía, reorientar

los temas filosóficos tradicionales con una perspectiva de respuesta a los problemas de la realidad latinoamericana, y por último la elaboración sistemática de una nueva filosofía que sería el resultado de la actividad crítica y la relectura de los temas tradicionales. Las posiciones de Salazar Bondy suscitaron una fecunda discusión sobre la posibilidad de un pensamiento latinoamericano autónomo (M. Casalla, J. C. Scannone y O. Ardiles), así como sobre el estatuto de la razón «enraizada en la cultura indígena y proyectada en el destino de esta cultura» (L. Zea).

2. Con la obra de E. Dussel, estas intenciones toman forma en un amplio proyecto filosófico de carácter específicamente ético. Para Dussel, la tematización de un pensamiento latinoamericano autónomo no puede hacerse sin mediación de una reflexión metafísica sobre los propios fundamentos del pensamiento, y en especial sobre el problema de la identidad y la diferencia, cuya solución sacará a la luz el estatuto de un pensamiento autónomo y «distinto». A través de una crítica implacable de la modernidad, Dussel denuncia las articulaciones del pensamiento dialéctico que refiere todo conocimiento, todo dato y toda palabra al propio fundamento —a la identidad básica del ser y del pensar—, y que por ello se resiste a admitir un *novum* que sobrepasa la propia identidad, expresándose fuera del propio sistema de vida y pensamiento. Dussel opone al pensamiento de la identidad y la totalidad una filosofía de la *alteridad* muy influida por E. Lévinas. La exterioridad esencial del *Prójimo*, su carácter fundamentalmente distinto de la totalidad, se convierte en el lugar filosófico por excelencia; pero a diferencia de Lévinas —que mantiene al Prójimo en la condición de cualquier otro—, para Dussel Prójimo es una realidad carnal, situada en la historia, localizada en el mundo: «Prójimo es América Latina frente a la totalidad europea, son los pueblos oprimidos, la mujer dominada, en una palabra, es *el pobre*». El pensamiento latinoamericano debe tomar como punto de partida su propia exterioridad con respecto a Occidente; será una filosofía de la pobreza y en la pobreza, nacida de la relación y el respeto al pobre, elaborada a partir de su palabra y sus gestos y orientada a la liberación de la alienación que convierte al pobre en un semiser dominado por los sistemas de opresión. Esta filosofía se ocupa, pues, de pensar la l. integral —económica, política, erótica, etc.— y se llama *ética de la liberación*.

3. La é. de la l. se centra en los aspectos relacionales de la existencia humana (→ comunicación, → amor, → educación, → política, economía), pervertidos por la dominación interpersonal y estructural (→ alienación), es decir, por la apropiación del Prójimo (de su cuerpo, su inteligencia, su trabajo) y la obturación de las posibilidades de su → libertad. Reemplazando las categorías grecolatinas fundamentales (por ejemplo, el agregado «alma/cuerpo») por categorías semíticas (por ejemplo, el hombre como «carne»), trata de sacar a la luz la integralidad de las dimensiones del ser relacional que es el hombre carnal —al hacer esto se desmarca tanto del → materialismo como de la → espiritualidad, que serían dos consecuencias simétricas del dualismo antropológico helénico—, y plantea el problema de la libertad no ya como un poder del sujeto, sino como un proceso de relación: la l. como camino hacia una plenitud compartida, prefigurada hoy día por la «proximidad» —erótica, intelectual, política— que debe ser promovida en → responsabilidad de unos con respecto a otros, es decir, en un *sujeto ético colectivo*.

3.1. Mientras la noción moderna de → emancipación es ante todo un ideal de autonomía individual —la reapropiación y libre realización del «yo», que luego se convierte en arquetipo de lo colectivo—, la noción de l. nos habla de una → solidaridad fundamental, la *vida-en-relación* que constituye el sujeto colectivo, y desta-

ca la idea de un proceso histórico de transformación de las relaciones humanas orientadas hacia una sociabilidad basada en la → justicia y la interdependencia responsable.

3.2. La categoría de «pueblo» también se desmarca de las nociones filosóficas europeas que apuntan a un sujeto colectivo, como la humanidad genérica de L. Feuerbach, el proletariado de K. Marx y F. Engels o el colectivo de J.-P. Sartre. Mientras la idea de clases se configura a través de las determinaciones dialécticas de un proceso de dominación/opresión —y en este sentido es ante todo una pura categoría formal—, la noción de «pueblo» se refiere a todo aquello que caracteriza de forma positiva, real, carnal, la historia y la vida de una colectividad humana: el lenguaje, las tradiciones, la → moral y las costumbres, la erótica, la religión, la sensibilidad y las expresiones artísticas, etc. Destacan dos aspectos esenciales de este sujeto colectivo: la «memoria histórica» y la aspiración a una colectividad basada en los → valores propios, ya vividos en los hechos cotidianos de la comunidad. La é. de la l., subrayando la solidaridad de estos valores, se diferencia así de las → é. de clase que relativizan su importancia (p. ej., las creencias religiosas) y sólo ven en ellos la influencia de la → alienación económica, o los consideran meros instrumentos ideológicos subordinados a la lucha de clases.

3.3. Como filosofía de la → historia, la é. de la l. utiliza la → utopía como referencia crítica del presente (tal como lo entiende K. Mannheim) y como ideal narrativo de la realización de la humanidad (tal como lo entiende E. Bloch). Pero la referencia utópica no llega a ser una tesis sobre el fin de la historia, porque los resultados de la l. humana siempre están abiertos. Y la realización de un modelo de → socialismo auténtico no es el final del proceso de l., que podría verse traicionado al quedar encerrado en una nueva totalidad dominadora, y por ello tiene que ser una aspiración en todos los aspectos de las relaciones humanas, sobre todo en los ámbitos de la → educación y la participación pública.

3.4. E. Dussel propone una → crítica de la religión sistemática, que desemboque en un «ateísmo de los dioses de la totalidad» y en una filosofía de la religión antifetichista, porque sólo el rechazo a las proyecciones fetichistas (el dios-capital, el dios-falo, etc.) permite abordar la posibilidad de un Dios creador. *R.S. de M.*

*Bibliografía*: A. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968; L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969; J. C. SCANNONE, «La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador», *Stromata*, 28 (Buenos Aires, 1972); M. CASALLA, *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1973; O. ARDILES, H. ASSMAN, M. CASALLA *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973; A. SALAZAR BONDY, L. ZEA y J. C. TERÁN DURATI, *América Latina: filosofía y liberación*, Buenos Aires, 1974; H. ASSMAN, *Opresión-Liberación*, Montevideo, 1975; P. FREIRE, *Pédagogie des opprimés*, París, 1974; G. GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération*, Bruselas, 1974; E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación, Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, 1974; *id.*, *Histoire de la théologie de la libération*, París, 1979; *id.*, «Pensée analectique en philosophie de la libération», en P. GISEL y P. SECRETAN, eds., *Analogie et dialectique*, Ginebra, 1982; *id.*, *Pour une éthique de la libération latino-américaine*, 2 vols., Friburgo-París, 1984; G. GIRARDI, *Une éducation pour libérer l'homme*, Bruselas-París, 1979; R. SUÁREZ DE MIGUEL, «Philosophie de l'alterité et philosophie de la libération», *Feuillets*, 4 (Friburgo, 1981).

**ética marxista.** La é. m. es el resultado del análisis materialista de la conciencia social. Esta conciencia, determinada por su sustrato económico, es la condición de posibilidad de la → acción humana. La é. m. se concibe como producto de las relacio-

nes de producción (fenómeno superestructural) y ve en éstas no sólo la justificación de sus tesis, sino también su campo operativo. Quiere ser simultáneamente → teoría y praxis.

1. La é. m. ortodoxa, enseñada en la mayoría de los partidos comunistas de los países del Este, es una → é. de clase: una teoría de la acción que debe hacer triunfar, en las sociedades capitalistas (→ é. de la economía), los intereses de la clase trabajadora contra la clase explotadora de los propietarios de los medios de producción. En las sociedades comunistas, esta é. sirve de base teórica a una → educación moral de los → individuos, de acuerdo con las leyes de desarrollo histórico materialista (→ materialismo). El objetivo de esta «formación consciente de la conciencia y del comportamiento» es el comunismo: una → sociedad en la que la abolición de toda → propiedad privada pondrá fin a la → alienación del hombre, a la división del → trabajo y a todas las formas de dominación, y con ello también a la sociedad de clases. El → Estado está condenado a desaparecer; se sustituirá «la dominación de las personas por la administración de las cosas y la regulación de los procesos de producción» (Engels). En la construcción del comunismo, la é. m. desempeña un papel educativo decisivo. Su tarea consiste en formar a un hombre que se someta voluntariamente a la sociedad y que testimonie, respecto a la organización de los procesos de producción, un respeto libre e incondicional. La convicción socialista no se presenta como resultado de un aprendizaje teórico, sino como una conciencia social formada en la lucha de clases, en las diferentes fases de liberación violenta, revolucionaria, del proletariado. Se considera la lucha de clases como la consecuencia inevitable del antagonismo cada vez mayor entre formaciones sociales cuyas condiciones económicas opuestas generan no sólo intereses contrapuestos, sino además → normas morales incompatibles (Kautsky). Su objetivo es la disolución de todos los antagonismos de clase, no sólo en el seno de las sociedades, sino también entre éstas. La meta última de toda la evolución histórica debe consumarse por la revolución mundial en el advenimiento de una única sociedad mundial. En la lucha que lleva a la dictadura del proletariado, primer estadio de la construcción del comunismo, la é. m. tiene como tarea fundar la conciencia del progreso como idea. En esta etapa del proceso de la toma del poder se forma la conciencia de clase del proletariado (en lat. *proletarius,* ciudadano de clase inferior) como conciencia de sus intereses (Marx). Esta conciencia no está determinada por las diferencias de ingresos o de origen, sino por la función de los trabajadores en el proceso productivo. La é. m. constituye el proceso de la toma de conciencia por una parte como una «teoría de la génesis de la moral», y por otra como praxis de la determinación de la acción revolucionaria. La «primera norma» ética consiste en «crear las condiciones materiales de una personalidad libre y creativa» (H. J. Sandkühler). Los → valores de → humanidad, → conciencia, → deber, → bien común, → solidaridad y → felicidad tienen una función reguladora. En el último estadio del proceso revolucionario que conduce a la sociedad sin clases, se centra la atención en el crecimiento de bienes materiales. La *é. soviética* insiste en la importancia de este factor, y por ello en la productividad individual. La educación de la moral comunista se basa en una amplia formación técnica en la juventud (Lenin). Las fuerzas de producción socialistas deben superar a las de los países capitalistas, a fin de que los hombres puedan dedicar cada vez más parte de su tiempo a la formación cultural. Toda persona debe conocer al menos los datos elementales de todos los oficios (Bujarin). La evolución moral de los individuos viene a depender también de su capacidad material de trabajar. Como el cambio de las formas de

propiedad provocado por la Revolución rusa no ha conducido a una mutación correspondiente de las conciencias, las esperanzas se centran ahora en un «cambio cualitativo» a una conciencia nueva que expresaría adecuadamente el lema: «A cada cual según sus necesidades» (XXII Congreso del PCUS, año 1962), en la «actividad dirigente» del partido y la organización sin falla de la sociedad y la producción. El proletariado transmite su papel de portador de la conciencia moral progresista al científico, cuyo saber acerca del hombre es «tendencialmente una conciencia totalizadora». Las obligaciones morales no se justifican ya a partir de ahora más que en cuanto generalización del saber científico en una concepción del hombre y el mundo (H. J. Sandkühler). La é. m. debe devenir una pura ciencia de la naturaleza.

2. Aunque no exista una frontera semántica precisa entre é. m. y é. socialista, se reúne bajo este nombre a todas las teorías éticas que oponen a la é. m. una crítica antropológica, por concebir al hombre no sólo como producto y reflejo de procesos materiales (determinismo), sino como el sujeto de una acción histórica y creadora. Los fines sociales no son morales en sí, independientemente de la → conciencia, del sentido de la → responsabilidad y de las motivaciones individuales (G. Lukács). Las normas morales no están creadas por la naturaleza sino por la → cultura (R. Garaudy); no proceden de relaciones sociales, y sus raíces axiológicas son más profundas que los procesos de apropiación material (C. Luporini). Estas ideas, que el marxismo ortodoxo ha rechazado como una é. revisionista, como desviación reformista de la doctrina marxista, se inspiran en la é. de Kant y de Fichte (E. Bernstein, M. Adler, K. Vorländer) pero recuperan además elementos de la → teoría crítica (K. Kosik), de la é. existencialista y de la filosofía vitalista (J.-P. Sartre, *teorías del grupo Praxis*, con G. Petrovic entre otros). Su meta es un → socialismo democrático que, sobre la base de un sistema parlamentario (→ democracia), debe asegurar a cada persona el máximo margen de → libertad y autodesarrollo individuales. Se rechazan, así, la lucha de clases y la revolución como medios para hacer triunfar los intereses sociales.

3. La crítica antropológica al determinismo de la é. m. debe completarse con una crítica a sus conceptos fundamentales.

3.1. Los conflictos sociales no se producen sólo entre clases, sino también en el seno de clases determinadas económicamente. La supresión de las contradicciones de clase no genera una sociedad libre de → conflictos. Además, los conflictos tienen también un valor positivo, por ejemplo integrador. Por último, los sistemas democráticos de estabilización económica impiden que los conflictos aboquen necesariamente a la lucha de clases. Los intereses de clase no se presentan como procesos naturales; deben ser formulados y justificados. Si esto no puede hacerse con medios racionales, la apelación a los intereses de clase esconde «la entronización de una → ideología» (A. Rappaport).

3.2. Las normas sociales no pueden aportar simultáneamente una solución a los antagonistas sociales y ser el reflejo y producto de estas contradicciones. Igualmente, si ha de fundar una moralidad cualitativamente nueva, la conciencia no puede existir ya como causa y ser a la vez meta de las normas → morales. Y si esta nueva moralidad se anticipa como meta, sus normas deben referirse, siquiera negativamente, a las normas morales existentes. Tampoco resuelve el problema la referencia al poder legitimador de la violencia revolucionaria; pues la violencia es lo contrario a una justificación racional, y no una alternativa a ésta.

3.3. La reciprocidad de las condiciones entre praxis social y formas de conducta da efectivamente ciertos perfiles al obrar individual concreto, y determina una sensibilidad social al → bien y al → mal, pero

no constituye la validez normativa de los criterios del obrar moralmente bueno. Éstos valen independientemente de las condiciones económicas y sociales, pues su finalidad es hacer posible la → libertad de acción humana independientemente de estas condiciones.

3.4. Afirmando la primacía de los fines políticos sobre los fines y principios morales, la é. m. no sólo invierte la relación de medios políticos y fines éticos, sino que no responde al criterio fundamental de las teorías éticas: reconocer al hombre en su dignidad de sujeto moral (→ humanidad), independientemente de su elección entre un obrar bueno o malo. *W.V.*

*Bibliografía*: K. MARX, *Manuscritos de 1844*; *id.*, *Tesis sobre Feuerbach*; F. ENGELS, *Anti-Dühring*; *id.*, *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*; *id.*, *Teoría de la violencia*; K. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*; *id.*, *El manifiesto comunista*; V. I. LENIN, *El estado y la revolución*; *id.*, *¿Qué hacer?*; *id.*, *La democracia socialista soviética*; N. I. BUCHARIN, *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburgo, 1922; R. GARAUDY, *Le communisme et la morale*, París, 1945; *id.*, *Qu'est-ce que la morale marxiste?*, París, 1963; C. I. GOULIANE, *Introduction à la nouvelle éthique*, Bucarest, 1946; *id.*, *El marxismo ante el hombre*, Fontanella, Barcelona, 1970; W. P. TUGARINOV, *Über die Werte des Lebens und der Kultur*, Berlín, 1962; E. VAGOVIC, *Ética comunista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1964; A. SCHAFF, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Viena, 1965; A. SHISHKIN, *Ética marxista. Antología*, Cartago, Buenos Aires, 1966; K. KOSIK, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967; G. A. WETTER, *Filosofía y ciencia en la Unión Soviética*, Guadarrama, Barcelona, 1968; J. DE GRAAF, *Moral, marxismo y ética en la Unión Soviética*, Sígueme, Salamanca, 1968; J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1971; A. GORZ, *Fondements pour une morale*, París, 1972; K. KAUTSKY, *Ethik und materialistiche Geschichtsauffassung*, Berlín/Bonn, 1973; E. KAMENKA, *Les fondements éthiques du marxisme*, París, 1973; H. J. SANDKÜHLER, ed., *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, 1974; M. HENRY, *Marx*, 2 vols., París, 1976; J.-L. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid, 1980⁴; G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985; J. MUÑOZ, «Marx y el marxismo», en V. CAMPS, *Historia de la ética*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1991; A. G. SANTESMASES, *Marxismo y Estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986; G. VILAR, *Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona, 1979.

**ética material** → ética formal.

**ética médica.** Los médicos y cuidadores pertenecen hoy, con los jueces, sacerdotes y quizá también los maestros, a una de las pocas profesiones que tienen aún una → deontología propia. La é. m. (que incluye los principios que deben observar los médicos y cuidadores, biólogos genéticos, colaboradores en actos médicos y el conjunto de la organización sanitaria) se ha desarrollado como un ámbito de discusión e investigación sustancialmente autónomo. Esta é. considera el bienestar somático (corporal) del ser humano una norma superior y exige al médico que consagre a él todos sus esfuerzos para posibilitar una vida sana, reconocida como condición de un obrar libre y pleno de sentido. El «juramento hipocrático», reformulado en 1948 por la Asociación Médica Mundial en la «declaración de Ginebra» aplica a la profesión médica la obligación moral general de ayudar a toda persona necesitada. La é. m. está sometida a los principios fundamentales del → amor al prójimo y de la dignidad humana (→ humanidad). Utilizando los medios científicos disponibles, el médico debe ayudar a sus pacientes a restablecer las condiciones de una vida digna. El reconocimiento del impacto de los conflictos psicosociales en la salud ha llevado a introducir la aportación de las ciencias de la conducta (psicología médica, sociología médica, → psicoterapia, medicina psicosomática) en la formación médica, y a integrarlas de pleno derecho en los sistemas de asistencia médica. La tarea del médico no consiste más que en curar (terapia, curación), prevenir (profila-

xis) o restablecer las funciones disminuidas (rehabilitación); el médico tiene el deber de tratar a sus pacientes no sólo como objetos de diagnóstico y terapia, sino como sujetos; no sólo como casos, sino como seres humanos confiados a su cuidado. Sin embargo, no es adecuado definir, como hace la Organización Mundial de la Salud (OMS), el objetivo de la medicina como el establecimiento de un estado de perfecto bienestar somático, psíquico y social. Esta meta no es sólo utópica; es potencialmente totalitaria, pues reconoce a un sistema social particular el derecho y la competencia de disponer de la vida humana en su conjunto.

Con las nuevas posibilidades de la medicina para alargar o iniciar la vida humana, que han desencadenado una mezcla de profunda esperanza y serio temor, han surgido situaciones conflictivas desconocidas hasta el momento. Tanto la opción que propone disponer ilimitadamente de la vida humana en nombre de la libertad de investigación (→ é. de la ciencia) y de la autodeterminación, como la que ignora por completo las nuevas posibilidades apoyándose en la inviolabilidad de la vida humana, son soluciones demasiado simples para la é. m. A diferencia de lo que le sucede a la investigación médica, que está sufriendo una radical pérdida de moral, la inviolabilidad de la vida humana es una máxima indiscutida no sólo de la é. sino también del → derecho positivo. Por ello está siempre antepuesta a la libertad de investigación y de decisión. Por otra parte, el → suicidio no está contemplado legalmente pese a constituir un conflicto ético. Además, ni el inicio ni el fin de la vida son fenómenos naturales que pudieran fijarse sin más. Asimismo, se dan situaciones conflictivas entre la vida de la madre y la del feto.

Para no caer en una precipitada moralización o en su contrario, la é. m. debe ratificar ciertas reglas básicas: *a*) el principio de la inviolabilidad de la vida ajena, de especial trascendencia para el médico; *b*) el derecho (por supuesto subordinado) a la libertad de decisión, así como *c*) el derecho a investigar. La medicina tampoco debería *d*) exigir demasiado a las posibilidades económicas y al orden social; por último queda *e*) la misión de precisar y diferenciar la definición de vida humana. Tales reglas que acabamos de ver deben interpretarse de forma productiva con objeto de elaborar, a escala media, principios normativos y tal vez incluso reglas prácticas capaces de dirigir el juicio en cada caso concreto, pero dejando al mismo tiempo, dentro del marco fundamental obligatorio, una serie de opciones. Esta difícil tarea de una «é. m. nueva» puede resolverse únicamente a través de la colaboración interdisciplinaria, pues para ello hacen falta conocimientos médicos específicos y su valoración moral y legal. Si queremos que la perspectiva ética no entre tarde en acción, esta controversia debería acompañar a la investigación médica en vez de irle a la zaga.

Además de la cuestión del → aborto, algunos problemas éticos particulares se plantean a la medicina en los siguientes ámbitos: 1) La estructura organizativa de los hospitales no puede definirse meramente por los conocimientos específicos y la tecnología ni por criterios burocrático-racionales, pues éstos propenden a una especialización extrema del personal médico y a la tecnificación despersonalizadora de la relación médico-paciente. Cierto es que en los grandes hospitales pueden curarse enfermedades cada vez más complicadas, pero al mismo tiempo se compromete con ello a menudo la aspiración humana del paciente (→ humanidad) a un cuidado continuado, a la → comunicación y seguridad, lo que pone en peligro a la vez su bienestar orgánico y anímico. 2) Con respecto al deber de información del médico apenas pueden formularse reglas generales, pues hay que tener en cuenta en cada caso → situaciones diferentes (los intere-

ses particulares, la capacidad del paciente, etc.) (→ prudencia). Sin embargo, puede establecerse el principio de que, en el diálogo de médico y paciente, el enfermo debe ser considerado partícipe en el proceso de curación, y por tanto como un sujeto que, en razón de su dignidad → personal, tiene derecho a una información adecuada. En los casos que incluyan medidas arriesgadas y críticas, el paciente ha de participar en el proceso de → decisión del tratamiento, no tanto en lo relativo a los aspectos técnicos de la intervención, sino en lo tocante a la incidencia de ésta en su vida. 3) La valoración de la eutanasia (del gr.: buena muerte, muerte sin sufrimiento) exige realizar varias distinciones: *a*) debe considerarse estrictamente inmoral la liquidación de enfermos incurables o alienados y la destrucción de vidas sin valor, por directamente opuesta a la tarea fundamental del médico y agresión profunda al → derecho fundamental de todo ser humano a la vida. *b*) Contra la liquidación del enfermo a petición de éste —en caso de enfermos desahuciados y que sufren— habla no sólo la obligación del médico sino también una cuestión → pragmática: como no está excluida la posibilidad de que se ejerzan presiones exteriores sobre los enfermos, y como no es posible distinguir un deseo pasajero de una firme determinación, la liberalización de la «muerte a petición» abriría la vía a una → manipulación de los enfermos. Ciertamente, pueden idearse medidas que disminuyesen considerablemente este riesgo. Por lo demás, que el médico no tenga derecho a matar no significa que deba oponerse siempre y por todos los medios a la petición de muerte de un paciente. *c*) Respecto a la parada del funcionamiento de seres humanos que tengan aún formas de vida vegetativa pero a las que les falta toda forma de conciencia específicamente humana, se opone el siguiente argumento: los derechos humanos (y en particular, el derecho a la vida) conciernen a la persona en cuanto tal, nacida de una pareja. Podría decirse que no está justificado hablar de vida humana, y que un simple proceso biológico no equivale a una vida que, de una u otra forma, valga la pena ser vivida. *d*) La asistencia a los moribundos plantea la cuestión de determinar si el médico, para mitigar los sufrimientos intolerables y degradantes, tiene el derecho a utilizar calmantes que tengan por efecto secundario acortar la vida del paciente; o bien si, para acelerar su muerte, tiene derecho a cesar toda terapia. La primera hipótesis parece estar de acuerdo con la moral médica, pues la atenuación del sufrimiento sigue siendo, en este caso, la finalidad primordial del tratamiento. En cuanto a la segunda hipótesis, puede decirse que se justifica el sostener o rehabilitar organismos susceptibles de funcionar autónomamente, pero no contener indefinidamente el curso de un proceso natural, o mantener artificialmente vivo a un organismo sin conciencia e incapaz de sobrevivir sin un instrumental complejo del cual no es más que un apéndice pasivo. *e*) Sin embargo, la asistencia a moribundos no debe ser una ayuda limitada a la administración de calmantes. Debe aportar una presencia susceptible de atenuar la → angustia de su → sufrimiento. Esta difícil tarea no incumbe sobre todo al personal médico, pero puede estar entre sus atribuciones. 4) No sólo el transcurso sino también el inicio y el final de la vida constituyen un proceso evolutivo en el que destacan ciertos fenómenos biológicos que por sí solos no son suficientes para extraer definiciones moral y legalmente concluyentes. Para fijar el inicio de la vida habrá que resolver la siguiente cuestión (previa) de índole político-moral: ¿debemos remitirnos a los primeros o por el contrario a los últimos estadios del proceso?

El hecho de que la protección de la vida ajena prime sobre la libertad de decisión de uno mismo habla a favor de un estadio primitivo. Por contra, la imagen enfática

de la persona sugiere un estadio avanzado. Así como la concepción inicia una vida, pero una vida que aún no reúne los rasgos característicos de la especie humana, la unión del espermatozoide con el óvulo produce, sin lugar a dudas, un organismo humano en el que ya se hallan las futuras características y propiedades del individuo. Hasta el instante en que el útero acoge el óvulo fecundado aún es posible la formación de gemelos. A partir de ese punto comienza la vida individual. Análogamente a la definición de la → muerte como inactividad cerebral —con posibilidad de diferenciar entre la muerte del cerebro y la del encéfalo— se puede fijar el inicio de la vida de la persona partiendo de la aparición de las estructuras cerebrales y el comienzo de la actividad cerebral.

Puesto que al producirse la concepción el organismo se torna en vida humana, no ha de ser considerado legalmente como un objeto a entera disposición de los padres. No obstante, teniendo en cuenta que obtiene sus rasgos personales e individuales en el curso del desarrollo, sería moralmente aceptable un compromiso —en los inicios del proceso— entre el derecho del individuo en gestación y los intereses paternos (p. ej., intervenciones en casos de violación).

Si bien la ausencia involuntaria de hijos no puede considerarse una enfermedad, su terapia pertenece al campo de acción de la medicina. No existe el derecho de los padres a tener hijos propios, cosa que les permitiría emplear todos los recursos que la medicina pone a su disposición para curar la esterilidad (además, siempre se puede recurrir a la adopción); pero no por ello tienen la «obligación moral» de aceptar la esterilidad como un destino irrevocable. En los procesos de inseminación artificial, en los que se traslada el inicio de la vida de su contexto natural (es decir, de la experiencia sexual de los padres y de la gestación del embrión en el vientre materno) al laboratorio médico, debe respetarse ante todo el bienestar del futuro hijo, en sus aspectos médico, psicológico y social. El hijo tiene derecho a la masa hereditaria íntegra, sólo alterable en casos de lesión gravísima. También tiene derecho a una paternidad y una maternidad formalizadas, así como a crecer en un entorno familiar que lo proteja.

En las investigaciones con enfermos (experimentos con personas) hay que distinguir entre las que tienen una significación directa para el diagnóstico, la terapia e higiene del paciente (investigación terapéutica), y las que no tienen más que un interés médico de carácter general (investigación no terapéutica). El médico debe tener vía libre siempre que sus investigaciones o experimentos permitan salvar la vida a su paciente, restablecer su salud o atenuar su sufrimiento. En la medida en que estos objetivos no pueden alcanzarse sin experimentación, no es legítimo practicarla más que si se dispone de la competencia y utillaje técnico necesarios, basándose en estudios anteriores y si los riesgos no superan un límite razonable. Además, el médico debe orientar sus decisiones a las necesidades de un determinado paciente y no a los intereses generales indeterminados de posibles pacientes futuros. Las investigaciones deben estar sujetas a control científico y de las llamadas comisiones de ética profesional (los comités de asesoramiento, que valoran los aspectos éticos y médicos de un procedimiento), y en ningún caso practicarse sin el libre asentimiento del paciente o de su representante legal, tras un proceso de prestación de consentimiento informado. Los estudios realizados sobre la base de información insuficiente, falsificaciones o violencia, o bajo alguna presión, son siempre inmorales. Incluso un eventual deber moral del paciente de participar en los estudios necesarios para fomentar su bienestar y el de sus congéneres no dispensa al médico de la obligación de contar con el consentimiento del paciente. En Nuremberg (1947), Helsinki (1964),

Tokio (1975), Hawai (1977) y Manila (1984) se formularon recomendaciones internacionales relativas a la experimentación con seres humanos. La medicina no es sólo objeto de estudio de la é.; también es una → ciencia, cuyo proceder, eminentemente práctico y al mismo tiempo reacio a adoptar soluciones monistas, puede servir de modelo a la é. en especial cuando se la entiende como → filosofía práctica. *O.H.*

*Bibliografía*: P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, Revista de Occidente, Madrid, 1964; *El médico ante sus deberes y derechos*, Groupe Lyonnais d'études medicales, Razón y Fe, Madrid, 1966; L. VILLA, *Etica e deontologia della sperimentatione*, Turín, 1966; S. SPINSANTI, *L'etica cristiana della malattia*, Roma, 1971; A. LEÓN CECHINI, *Ética en medicina*, Científico-médica, Barcelona, 1973; *Ética y medicina*, Guadarrama, Barcelona, 1973[2]; A. AUER, F. BÖCKLE, I. CONGAR y K. RAHNER, *Ética y medicina*, Madrid, 1973; S.`PESET, *Déontologie professionelle et psychologie du malade*, París, 1973; I. ILLICH, *Némesis médica*, Barral, Barcelona, 1975; M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, París, 1975[3]; R. M. VEATCH y R. BRANSON, eds., *Ethics and Health Policy*, Cambridge, Mass., 1976; R. F. ALMEDER y J. A. HUMBER, eds., *Biomedical Ethics and the Law*, Londres, 1976; S. GOROVTZ, ed., *Moral Problems in Medicine*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), 1976; S. F. SPICKER y H. T. ENGELHARDT, eds., *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, Dordrecht/Boston, 1977; J. GAFO FERNÁNDEZ, *Nuevas perspectivas en la moral médica*, Ibérico Europa, Madrid, 1978; V. EID y R. FREY, eds., *Sterbehilfe*, Maguncia, 1978; C. BRUAIRE, *Ethique de la médecine*, París, 1978; T. SZASZ, *La théologie de la médecine. Fondements politiques et philosophiques de l'éthique médicale*, París, 1980; X. EMMANUELLI, *La morale et la médecine*, París, 1981; P. SPORKEN, *Medicina y ética en discusión*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982[2]; H. BARNETTE, *Exploring Medical Ethics*, Macon (Georgia), 1982; J. M. REVERTE, *Las fronteras de la Medicina. Límites éticos, científicos y jurídicos*, Díaz Santos, Madrid/Barcelona, 1983; G. SCORER, A WING, *Problemas éticos en medicina*, Doyma, Barcelona, 1983; T. L. BEAUCHAMP y J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, 1985[3]; J. GAFO FERNÁNDEZ, ed., *Dilemas éticos de la medicina actual*, 2 vols., Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986; A. CASTILLO VALLERY, *Ética médica ante el enfermo grave*, Jims, Barcelona, 1986; T. L. BEAUCHAMP y L. B. MACCOLLOUGH, *Ética médica*, Labor, Barcelona, 1987; J. F. MALHERBE, *Pour une éthique de la médecine*, Larousse, Canadá, 1987; E. FREIDSON, *La profesión médica*, Península, Barcelona.

**ética normativa.** La é. n. intenta relacionar sistemáticamente los mandatos y prohibiciones morales, así como los juicios morales, en un conjunto sistemático constituido por uno o varios mandatos supremos (→ principio moral). Según el principio supremo adoptado, pueden distinguirse cuatro posiciones (en las que con frecuencia pueden organizarse los mandatos concretos): 1) La → é. teológica formula como primera exigencia la obediencia a la voluntad de → Dios (→ é. cristiana, islámica, etc.). El dilema fundamental de esta é. fue ya formulado por Platón en el *Eutifrón*: algo ¿es moralmente justo porque Dios lo quiere (una autoridad como fundamento) o Dios lo quiere porque es moralmente justo? (Dios como síntesis de la moralidad); 2) mientras que el → utilitarismo considera como suprema exigencia moral el bienestar de las personas, 3) la é. egoísta lo ve en el → interés propio a largo plazo, bien del individuo (Hobbes, La Rochefoucauld), bien de la colectividad (→ é. de clase). Estas dos formas de é. n. consideran las consecuencias de la acción y la valoran de acuerdo con el fin supremo, la → felicidad en sentido empírico-pragmático. Una é. n. que se refiera a un fin supremo se denomina é. teleológica (del gr. *telos*, fin). A este tipo pertenece, además del utilitarismo, la é. de Aristóteles, que no tiene una interpretación empírico-pragmática de la felicidad, o la é. de Nietzsche, cuyo fin supremo es la sublimación de la vida (→ filosofía de la vida). 4) En la é. deontológica (del gr. *to deon*, lo

obligado, el deber) se excluyen las consideraciones teleológicas, y sobre todo empírico-pragmáticas, del fundamento de la ley moral. Una acción se considera moralmente justa cuando obedece a máximas buenas en sí —por ejemplo, cumplir las promesas (Kant, Ross).

Sin embargo, la é. deontológica no es diametralmente opuesta a la é. teleológica, por ejemplo el utilitarismo. También suscribe la máxima de fomentar el bienestar de los demás, y por tanto supone en su aplicación (no en su fundamentación) consideraciones empírico-pragmáticas. Además, la máxima no sólo se conceptúa sino que también se fundamenta por el → imperativo, que también legitima otras máximas como el principio de respeto a la dignidad humana (→ humanidad) o un principio de → justicia; por ello, esta posición satisface mejor que un puro utilitarismo tanto a la exigencia de → fundamentación de la filosofía como a las nociones morales comunes. La → crítica moral se vincula igualmente a la é. n. al pretender desenmascarar o legitimar una moral establecida.

Por razones de método y en virtud de la concurrencia entre diversas é. n., una é. filosófica no intenta sólo sistematizar nuestras nociones morales, sino también fundarlas mediante un análisis del concepto de → moralidad y el uso de los → métodos apropiados. *O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; J. HIERRO, *Normas y valoraciones*, en F. GRACIA, J. MUGUERZA y V. SÁNCHEZ DE ZABALA, eds., *Teoría y Sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Ariel, Barcelona, 1970; W. D. ROSS, *Los fundamentos de la ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972; PH. FOOT, ed., *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974; G. HARMAN, *Das Wesen der Moral*, Frankfurt, 1981; R. B. BRANDT, *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982; S. COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Ceura, Madrid, 1987; cf. también la bibliografía de «Norma» y «Deóntica, lógica».

**ética de la personalidad** → persona.

**ética profesional** → deontología.

**ética sin metafísica** → métodos de la ética.

**ética situacional** → situación.

**ética social.** En un sentido amplio, la é. s. estudia las → normas y principios morales de la vida colectiva en el ámbito institucional y no institucional. En sentido estricto, la é. s. pone entre paréntesis los → deberes que el ser humano tiene como → individuo para con los demás, centrándose sólo en las cuestiones normativas de las → instituciones básicas: en el → sentido y → valor del → matrimonio y de la familia, de la → propiedad y la → economía, de la → educación, del → derecho, el → castigo, el → Estado, etc. La é. s. constituye el complemento necesario de la é. individual, que considera la responsabilidad del individuo con respecto a los demás y para consigo mismo. Aun cuando algunas → pragmáticas sociales (p. ej., el utilitarismo y también la → é. constructiva y la → teoría crítica) tienden a no reconocer como moralmente significativos más que los aspectos interhumanos de la → acción, esto no es específico para la é. s., y menos aún el considerar significativo sólo el ámbito institucionalizado.

La é. s. parte de la idea de que el → ser humano no es una mónada aislada, sino un ser social y político «por naturaleza»: en razón de los condicionantes antropológicos como la → sexualidad, la carencia de → instintos y la facultad del lenguaje, el ser humano necesita, en parte para la supervivencia como individuo y como especie, en parte para una vida apacible y en parte para la formación de la personalidad, para la consideración de sí mismo y su autorrealización, de la *cooperación*: de la ayuda y del reconocimiento de los demás y el acuerdo con los demás. Por otro lado,

la vida en común no está asegurada mediante un modelo conductual innato, sino amenazada por → necesidades e intereses distintivos, por la escasez de muchos bienes, así como por las → pasiones del tipo de la → envidia, el recelo y el odio. Sin una educación correspondiente, sin el dominio de sí mismo y sin medidas institucionales, no son posibles ni la supervivencia ni una vida → feliz.

La é. s. somete la comunicación e interacción humanas a los criterios fundamentales de la → libertad política y la → justicia (aquí entendidas como principio del derecho, no de la → virtud), que hacen posible una coexistencia significativa, basada en el reconocimiento recíproco de los seres humanos como → personas de igual dignidad. En una sociedad libre y justa, los → conflictos no se regulan según las relaciones de fuerza existentes, sino sobre la base de leyes generales que sirven para la limitación igual y recíproca y para el aseguramiento de un espacio de vida individual y colectivo.

Entre los principios de la é. s. figura también la solidaridad (→ benevolencia) como compasión y la ayuda a los necesitados y los oprimidos, así como la → tolerancia entendida como respeto a puntos de vista y formas de conducta diferentes.

Como el principio de la inviolabilidad de la dignidad humana, como los → derechos fundamentales y el imperativo de desarrollar un estado social y democrático de derecho, las exigencias fundamentales de la é. s. se han incorporado a las constituciones de los estados modernos y representan los criterios básicos según los cuales debe configurarse el orden político y social en sus diversos ámbitos y aspectos. En su aplicación concreta, la legislación debe tener en cuenta las aspiraciones, intereses y mentalidades de los ciudadanos, a tenor de su → situación socioeconómica e histórico-cultural. Para ello son de utilidad los conocimientos aportados por las ciencias económicas y humanas. *O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Política*, I; T. HOBBES, *Del ciudadano*, caps. 1 y 2; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*; J. S. MILL, *La libertad*, caps. 3 y 4; A. F. UTZ, B. VON GALLEN y P. P. MÜLLER-SCHMID, *Bibliographie der Sozialethik*, 12 tomos, Friburgo, 1960/1979; A. F. UTZ, *Ética social*, 2 vols., Herder, Barcelona, 1965; E. CHIAVACCI, *Introduzione a l'etica sociale*, Roma, 1966; *id.*, *Principi di morale sociale*, Bolonia, 1971; J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Rialp, Madrid, 1967; R. ROSS, *Obligation. A Social Theory*, Michigan, 1970; H. D. WENDLAND, *Introducción a la Ética social*, Labor, Barcelona, 1971; P. DEATS, ed., *Towards a Discipline of Social Ethics*, Boston, 1972; M. REDING, *Politische Ethik*, Friburgo, 1972; J.-M. AUBERT, *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona, 1973; P. KURTZ, ed., *Moral Problems in Contemporary Society*, Londres, 1973; E. M. DE HOSTOS, *Moral Social*, Vosgos, Barcelona, 1974; G. R. LUCAS Jr., ed., *World Famine and Lifeboat Ethics*, Nashville, 1976; K. GOODPASTER y K. M. SAYRE, eds., *Ethics and Problems of the XXI Century*, Londres, 1979; Y. SPIEGEL, *Einfürung in die Sozialethik*, Munich, 1979; G. FOUREZ, *Choix éthiques et conditionnement social*, París, 1979; J.-M. BENAVENTE y C. DÍAZ HERNÁNDEZ, *Ética social y política*, Gregorio del Toro, Madrid, 1981; J.-L. L. ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1982; J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1985; A. FERNÁNDEZ, *Ética social y política*, Dossat, Madrid, 1985; E. D. DUSSEL, *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986; R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la ética social*, Rialp, Madrid, 1987.

**ética teleológica** → ética normativa.

**ética teonómica.** Bajo esta denominación se engloban todas aquellas teorías éticas → normativas que basan la cualidad moral del obrar humano en su conformidad o disconformidad con la voluntad de → Dios. La é. t. responde a la cuestión del

→ principio moral y su justificación posible recurriendo a la → autoridad legisladora de Dios, a la que todos los seres creados y finitos deben una obediencia absoluta. A la cuestión de la posibilidad de conocer esta voluntad, se responde con la actividad creadora de Dios, señalando las ordenaciones de carácter normativo, que en el mundo pueden conocerse sensiblemente y como expresión de la voluntad creadora, y/o por la fe en la revelación directa de Dios (→ religión) en determinadas personas o instituciones. En sentido estricto, la é. t. sólo es consecuente cuando hace de la voluntad soberana de Dios el fundamento de la obligación moral, pero no determinados atributos de esta voluntad (como su bondad y perfección absoluta), pues así se aceptaría un criterio de rectitud moral independiente de la voluntad divina. A ello se refiere la conocida interrogación de Platón (*Eutifrón*): ¿es algo bueno porque los dioses lo han mandado, o los dioses lo han mandado porque es bueno? Desde este punto de vista, representan una é. t. consecuente sólo los autores del Antiguo Testamento (cf. el ejemplo clásico de la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo) y también en parte los del Nuevo Testamento, el nominalismo de la Baja Edad Media (Duns Scoto, Guillermo de Ockham, Lutero) y las orientaciones pietistas de la filosofía escolástica racionalista (Crusius).

Por el contrario, la mayoría de los sistemas morales de inspiración religiosa justifican su referencia a la voluntad divina, considerada criterio último del comportamiento moral del hombre, mediante diversos argumentos no teológicos (admitiendo el hecho de que la sola voluntad divina soberana es un principio moral poco plausible): la noción de Dios como personificación del Bien en sí, como → valor por antonomasia, como dispensador de la → felicidad eterna, como juez supremo dispensador de la → felicidad o condena eternas, como ideal de razón absoluta (*intellectus archetypus*) proporcionan el fundamento de la argumentación en favor del principio moral de la é. t.

En la medida en que no se considera la existencia de la voluntad de Dios como fundamento de la obligación moral, sino como postulado teórico de una razón finita con intención práctica, un postulado que contiene la condición de una síntesis de → naturaleza y → libertad, de → felicidad y moralidad, la interpretación religiosa de la ley moral como mandato divino es compatible con una fundamentación moral autónoma (Kant). *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Eutifrón*; J. DUNS SCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*; G. DE OCKHAM, *Philosophical Writings*; M. LUTERO, *De servo arbitrio*; I. KANT, *Crítica de la razón práctica.*

**ética trascendental** → métodos de la ética.

**ética universal** → ética de clase.

**ética de los valores** → métodos de la ética.

**ética de la voluntad** → voluntad.

**eticidad** → moralidad.

**etnocentrismo** → cultura.

**etología** → instinto.

**eudemonismo** → felicidad.

**eurocentrismo** → cultura.

**eutanasia** → ética médica.

**evidencia** → certeza moral.

**evolución** → ética evolucionista.

**excepción, situación de** → situación de necesidad.

**existencia** → ética existencialista.

**experiencia** → acción.

**experimentos con personas** → ética de la ciencia; ética médica.

**explotación** → alienación.

**expropiación** → propiedad.

# F

**fáctico** → empirismo.

**fáctico, fuerza normativa de lo** → empirismo.

**falacia naturalista** → metaética.

**familia.** Se llama f. a la unidad social creada mediante el vínculo matrimonial de personas de diferentes sexos que crean en común unas condiciones económicas de reproducción y que tiene por contenido la procreación y → educación de los hijos. La f. se funda mediante el → matrimonio. Como forma de vida en común (comunidad de cama y mesa) necesita una base económica, que debe crearse mediante el → trabajo de ambas partes. Esto es así aun cuando el marido realiza una labor profesional en sentido estricto y la mujer desarrolla las tareas domésticas, de acuerdo con la división tradicional de roles sociales. El aspecto económico de la f. debe subordinarse a una ponderación y planificación cuidadosas, en parte para conocer los recursos necesarios para subvenir la vida en común (vivienda, consumo cotidiano, ocio), y en parte para crear de forma → responsable el espacio vital para los hijos. Mediante la posibilidad de la reproducción, la f. se enfrenta a la decisión de crear una nueva → vida y educar a los hijos o bien de excluir esta posibilidad por razones de peso. La → decisión de tener un hijo es una de las cuestiones morales centrales de la f., pues con ello se abre un nuevo ámbito de experiencia a los padres (según Hegel, la unidad de la relación considerada objetivamente), pero también porque el → amor y seguridad de los padres deben superar la prueba de los años en compañía del ser creado en común. En este ámbito experiencial se dan formas inconscientes de vinculación emocional tanto entre los cónyuges como con los hijos. En el proceso educativo, tiene lugar una atribución recíproca inconsciente de roles entre padres e hijos. El peligro de deformaciones patológicas se manifiesta en los aspectos fundamentalmente histéricos y paranoides de comportamiento que pueden afectar a esta relación, bien por atribución de estas tendencias a uno de los miembros de la f. (fenómeno del cabeza de turco) o bien por afectar a la totalidad de la familia (Richter).

El matrimonio y la f. en cuanto pequeña unidad social están estructuralmente en una relación recíproca con las formas de organización e interacción del conjunto de la sociedad. Esto es perceptible a través de la evolución histórica del concepto de f. Mientras que las civilizaciones fluviales opulentas del Mediterráneo y Mesopotamia han conocido formas arcaicas de matriarcado en las que el clan materno determinaba la naturaleza de la f., ésta se transformó, bajo el signo del patriarcado, en una gran f. (*gens*), dominada por el hombre y ligada económicamente a la explotación agrícola. Según Aristóteles, la unidad doméstica antigua (*oikos*) es resultante de tres relaciones sociales: hombre-mujer, padres-hijos, amo-servidores (esclavos y libertos). Al mismo tiempo representa

la célula de producción económica en la cual los esclavos realizan el trabajo corporal, que posibilita materialmente la libertad de acción del amo. La «casa» constituye un pequeño organismo en el cual cada miembro tiene su función natural, estando el conjunto bajo el control del amo. Esta estructura paleoeuropea de la f., en la que también se fundaron instituciones familiares por acuerdo de los padres, no será sustituida hasta la sociedad civil burguesa de los siglos XIX y XX, con el predominio a partir de ahora de la f. pequeña, fundada en la inclinación personal y el amor, así como en la decisión de individuos libres. Esta llamada f. «afectiva» está compuesta por la estructura triádica padre-madre-hijo, en la que el psicoanálisis de Freud reconoció el complejo de Edipo como figura fundamental de un drama relacional. A mediados del siglo XX aparece una nueva transformación de la estructura de la f., condicionada por la independencia económica de la mujer, que cuestiona el primado del marido en beneficio de una comunidad de iguales derechos. Las exigencias de movilidad de la sociedad industrial (p. ej., más rápido cambio del lugar de trabajo) ponen en cuestión también la estabilidad de un vínculo de por vida. La moderna comprensión de la pareja oscila, por tanto, entre la vuelta a las nociones tradicionales de f. y el intento de → emancipación de éstas. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Política*, libro I; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 158-181; F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*; S. FREUD, *El Yo y el Ello*; C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*; *id.*, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*; AA.VV., *La familia española*, Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, Madrid, 1967; J. LACROIX, *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona, 1967[2]; H. TOUZARD, *Enquète psychosociologique sur les rôles conjugaux et la structure familiale*, CNRS, París, 1967; R. MEHL, *Sociedad y amor. Problemas éticos de la vida familiar*, Fontanella, Barcelona, 1968; J. GUITTON, *La famille et l'amour*, París, 1971; H. E. RICHTER, *Parents, enfants, névrose*, París, 1972; R. D. LAING, *La politique de la famille*, París, 1972; J. TODOLÍ DUQUE, *La familia, Delegación Nacional Familia*, Madrid, 1975; M. MITTERAUER, R. SIEDER, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der familie*, Munich, 1977; J. LECLERCQ, *La familia*, Herder, Barcelona, 1978[6]; *Famille, droit et changement social dans les sociétés contemporaines* (recopilación de estudios), Bruselas/París, 1978; R. KOENIG, *La familia en nuestro tiempo*, Siglo XXI, Madrid, 1981; E. SHORTER, *Naissance de la famille moderne (XVIIIe-XXe siècle)*, París, 1981; R. CONDE, ed., *Familia y cambio social en España*, CIS, Madrid, 1982; B. SCHNYDER, ed., *Familie, Herausforderung der Zukunft*, Friburgo, 1982; E. FROMM, *La família*, Edicions 62, Barcelona, 1986[6]; *Actas de diversos congresos nacionales e internacionales sobre la familia*, FERT, Barcelona.

**fascismo** → discriminación.

**fatalismo** → destino.

**felicidad.** En el sentido de «ser feliz» (en gr. *eudamonia*; en lat. *felicitas*; en ing. *hapiness*; en fr. *bonheur*), y no en el de «tener suerte» (*eutychia, fortuna, luck, fortune*), la f. es un estado último de aspiración del ser humano. Si bien todas las personas aspiran a la f., son muy diversas las determinaciones más precisas de esta f. Unos buscan la f. en la riqueza o el → poder, otros en la → amistad o el → amor, y otros en el trabajo científico, el arte o la meditación. La diversidad individual y sociocultural de los intereses y proyectos humanos se traduce en una diversidad correspondiente de expectativas y experiencias de f. La unidad del concepto de f. no puede ser más que formal. La f. no es un → fin dominante sino inclusivo; no es la suma de una jerarquía de fines, sino la plena realización de las → necesidades y deseos esenciales de un individuo. No es el objeto directo de → aspiración humana, sino un efecto derivado del éxito de

esta aspiración: es la cualidad de una vida satisfactoria por estar plena de sentido, precisamente de una *vida buena.*

La sociedad de consumo actual no es la única en la que la mayor parte de las personas son propensas a buscar de forma preferente y exclusiva la f. en la posesión y uso de bienes materiales, así como en el gozo carnal. La consecución de bienes materiales depende del favor de las circunstancias; la angustiante búsqueda de bienes produce coacciones que nos apartan de la f. Por lo demás, contrariamente a lo que prometen, estos bienes son muy a menudo nocivos y peligrosos. En sí mismos, estos bienes son a lo sumo ocasión de la f., una fuente de gratificaciones que hay que reconocer y obtener como tales, ordenándolas a la satisfacción personal. Por eso la f. tampoco se construye y manifiesta en el ámbito público. La política social no decide sobre la f. de los ciudadanos, sino sobre sus condiciones límite fundamentales; la f. es *intentio* indirecta, y no directa, de la acción pública.

Como al depender de bienes exteriores la f. está sujeta al azar, y como los gozos corporales no procuran, por regla general, más que una satisfacción pasajera, desde la Antigüedad la é. filosófica ha centrado la f. sobre lo que el hombre es capaz de crear por sí mismo. A condición de una adecuada → educación de los instintos y deseos aún incontrolados, la f. es definible como un estilo de vida conforme a las capacidades y la → virtud del ser humano, de acuerdo con la razón. Más allá de esto, el hombre espera la f. bien de una purificación del alma (Platón) y una independencia interior y → libertad de carácter, expresada por una tranquila y gozosa liberación de las inquietudes, como el estado reservado a unos pocos —los filósofos (Platón) o los sabios (Epicuro, estoicismo); o bien se concibe la f. plasmada en una vida ético-política, accesible a la gran mayoría de personas, como en la filosofía moral de Aristóteles. En todos estos casos, la f. consiste por antonomasia en una vida lograda, esencialmente determinada como vida moral. La f. no es sólo la recompensa de la → virtud, sino la misma virtud (Spinoza).

La multiplicidad de determinaciones de la f. no atañe sólo a las expectativas y experiencias de f., sino también a la noción de f., que por tanto repercute sobre aquellas expectativas y experiencias:

1. Como concepto de la razón práctica (→ moralidad), la f. es aquel fin formal y trascendental más allá del cual no es pensable fin alguno. Es el óptimo absoluto en el sentido del concepto aristotélico de *autarquía.* Autarquía no significa aquí sólo ausencia de deseo ni independencia económica, sino la calidad de una vida plena de sentido. Al igual que la autonomía de la razón (→ libertad) significa una causa primera, un punto final incondicional del obrar y principio de este obrar en tanto que obrar voluntario, la f. como autarquía es el fin incondicionado supremo y el principio moral de todo obrar movido por una aspiración; es el bien supremo o sentido de la vida del hombre en cuanto persigue metas y fines.

2. Como ideal de la imaginación (deseos y fantasías), la f. es la realización plena —según su variedad, intensidad y duración— de todos los intereses y deseos presentes en el hombre. La f. es real cuando se satisfacen definitivamente todos los deseos humanos. Una tal f., que equivale a una plena salud, a la reconciliación definitiva y a la paz perpetua, es humanamente imaginable pero inasequible. Es —en sentido empático del término— utópica, pues implica la abolición definitiva de todas las contradicciones reales, y por tanto de todos los → conflictos: en el hombre, conflictos entre sus inclinaciones, y entre los hombres, conflictos entre hombre y naturaleza. Este concepto excesivamente rico de f. lleva fácilmente a la desilusión resignada: «la intención de que el hombre sea feliz no está inscrita en el plan de la creación» (S. Freud).

3. Ante todo en el marco del hedonismo (→ placer) y el → utilitarismo domina un concepto empírico y pragmático de f. Aquí se concibe la f. como el estado de satisfacción relativamente óptimo de intereses y deseos efectivamente realizables en las circunstancias dadas en cada caso. Esta concepción va unida a menudo a la creencia optimista en la posibilidad de planificar racionalmente la f. humana (cálculo hedónico: → utilitarismo).

Como los deseos pasajeros y expectativas están modificados a menudo por numerosos factores cognitivos, emotivos y sociales, su realización no es una garantía de f. Más bien, la f. ha de materializarse y seguirse una y otra vez en un proceso de formación y encuentro personal de por vida, con el desarrollo de las propias posibilidades y capacidades. La f. no reside, pues, esencialmente en la posesión y consumo de objetos placenteros —según el ideal epicúreo—, ni en la búsqueda de un equilibrio ascético entre deseo y satisfacción, obtenido por minoración de los deseos. Tampoco presupone la libertad de toda inquietud y conflicto. La f. como superación en la vida cotidiana se construye más bien donde uno se realiza en todos sus problemas, sintiéndose confirmado, satisfecho y sublimado. Comúnmente, la f. aparece cuando se satisface un deseo apremiante, cuando se obtiene algo inesperado o cuando se cobra conciencia de uno mismo en una relación original con los demás y/o con la naturaleza. Sin ir necesariamente más allá de la situación ordinaria ni ser una mera situación momentánea, sino concebida como rasgo esencial de una vida activa, la f. se encuentra allí donde se siguen planes que permiten esperar una realización armónica de los propios intereses; y se consuma con estos planes cuando se puede hacer lo que se hace bien y a gusto, tan perfectamente como es posible: la f. como gozo activo. Esta f. comprende una confrontación creadora con las situaciones en las que uno se encuentra, o la contestación radical de todos los sistemas que hacen imposible una libre expresión de esta creatividad (Marcuse, Reich).

Una é. que ve en la f., y no en el → deber, el principio supremo de la acción humana se denomina eudemonismo (del gr. *eudaimonia*). Esta é. fue criticada por Kant (y antes por Fénelon) como contraria a la moral. Pero su crítica se refiere evidentemente a una concepción de la f. reducida a la satisfacción egoísta de todas las inclinaciones personales. No es de aplicación, por tanto, cuando —como por ejemplo en Aristóteles— la f. es ella misma una categoría ética.

W. Kamlah denomina eudemonista a la parte de la é. que responde no a la cuestión de qué debemos hacer, sino cómo debemos vivir (filosofía como arte de vivir).

O.H.

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I y X, 6-9; SÉNECA, *Sobre la felicidad*; AGUSTÍN, *De la vida feliz*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, qq. 1-5; T. HOBBES, *Leviatán*, cap. 11; B. SPINOZA, *Ética*, IV; LA MÉTTRIE, *Anti-Séneca, o discurso sobre la felicidad* (en *Obra filosófica*, Nacional, Madrid, 1983); I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, libro 1, pp. 3 y 8, libro 2, pp. 1 y 2; A. ROSMINI, *Saggio sopra la felicità*; J. S. MILL, *El utilitarismo*, cap. 2; S. FREUD, *El malestar en la cultura*, cap. 2; L. ROBIN, *La moral antigua*, Argos, Buenos Aires, 1947; J. LÉONARD, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948; M. GUMPERT, *Anatomía de la felicidad*, Aguilar, Madrid, 1954; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, cap. 6, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1959; «Les conditions du bonheur», *Rencontres int. de Genève*, Neuchâtel, 1961; J. VANIER, *Le bonheur (Aristote)*, París/Brujas, 1965; ALAIN, *Recherche du bonheur*, París, 1968; *id.*, *Propos sur le bonheur*, París, 1971; G. BLANDINO *et al.*, *Una discussione sull'etica della felicità*, Bolonia, 1968; J. CAZENEUVE, *Bonheur et civilisation*, París, 1970; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, 2.ª parte, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5]; L. MARCUSE, *Die Philosophie des Glück*, Zurich, 1972[2]; J. M. CABODEVILLA, *Feria de utopías. Ensayo sobre la felicidad humana*, Católica, Madrid,

1974; *id.*, *Las formas de felicidad son ocho*, Católica, Madrid, 1984; O. RANK, *La volonté du bonheur*, París, 1975; J. LACROIX, *Le désir et les désirs*, París, 1975; G. TORODJMAN, *Les racines du bonheur*, París, 1976; W. TATARKIEWICZ, *Analysis of Happiness*, La Haya, 1976; F. J. JÜNGER, ed., *Was ist Glück?*, Munich, 1976; E. MARTENS, ed., *Was heisst Glück*, Hannover, 1978; G. BIEN, ed., *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978; R. LARRAÑETA OLLETA, *Una moral de la felicidad*, San Esteban, Salamanca, 1979; J. PIEPER, «Felicidad y contemplación», en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, $1979^{4}$; M. MEYER-ABICH, D. BIRNBACHER, ed., *Was braucht der Mensch um glücklich zu sein*, Munich, 1979; A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir?* París, 1980; A. W. WATTS, *La signification du bonheur*, París, 1980; W. BEIERWALTES, *Regio beatitudinis (Agustín)*, Heidelberg, 1981; H. MARCUSE, *Eros y civilización*; B. RUSSELL, *La conquista de la felicidad*, Espasa-Calpe, Madrid, $1985^{5}$; F. SAVATER, *El contenido de la felicidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987; C. DÍAZ, *Eudaimonía*, Encuentro, Madrid, 1987; J. MARÍAS AGUILERA, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987; E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Barcelona, 1990.

**feminismo** → discriminación.

**fenomenológica, ética** → métodos de la ética.

**filosofía de la historia** → progreso.

**filosofía moral** → ética.

**filosofía práctica.** La f. p. no estudia, a diferencia de la filosofía teórica, el conocimiento y el ser, sino la praxis humana. Incluye tanto a la é. como a la filosofía de la economía y la filosofía política (filosofía social, filosofía del derecho, etc.). En sentido más amplio, pueden incluirse también en ella la antropología y la filosofía de la religión, de la historia y de la cultura. La reunión de estas disciplinas bajo el rótulo general de f. p. se basa en la intuición de un vínculo real entre todas ellas: el momento normativo es constitutivo de la política, igual que la dimensión política es constitutiva del orden moral. Esta relación no vale sólo para la fundamentación de la f. p. de Aristóteles y la tradición doctrinal a él ligada hasta la «Philosophia practica» de Ch. Wolff (1738). Tampoco fue anulada por completo con la diferenciación kantiana entre moralidad y legalidad; pues la *Metafísica de las costumbres* (1797) de Kant contiene también una doctrina del → derecho y una doctrina de la → virtud. En su filosofía del derecho, Hegel renueva la tradición aristotélica, y el → utilitarismo clásico se refiere tanto a la acción personal como a la política. Por el contrario en Nietzsche, en la → é. existencialista y en la → é. de los valores, desaparece casi por completo la dimensión política, mientras que en Marx es la dimensión moral la que desaparece totalmente.

Con la delimitación temática entre f. p. y filosofía teórica, se puede captar empero sólo una significación provisional de la f. p. En sentido estricto, la propia f. p. contiene un aspecto teórico y una intención práctica. Sin renunciar a procedimientos teóricos (→ métodos de la é.), la f. p. quiere promover una mejora moral de la praxis. No se limita, pues, a ser una → metaética, o una explicitación del → principio moral o del → bien supremo; más próxima a la vida, examina la moralidad en sus diferenciaciones y de acuerdo con los diferentes dominios de la existencia (→ trabajo, → derechos fundamentales, → cuerpo, → virtud, etc.). Sin embargo, la f. p. no podría producir originariamente la moralidad; no puede más que clarificar y transformar reflexivamente una moralidad personal y política previas.

Kant, y más expresamente aún Fichte, reconocen a la f. p. el primado sobre la filosofía teórica en la medida en que el centro de referencia de la f. p. es la → libertad. Y, desde este punto de vista, la realización de la libertad no depende sólo

de la acción moral, sino también del conocimiento.

Desde la Antigüedad griega las matemáticas sirven de modelo a la filosofía. La é. cumplirá más fácilmente su objetivo como f. p. si —adicionalmente o prescindiendo de las matemáticas— se orienta hacia la jurisprudencia y la → medicina, es decir, hacia ciencias escépticas orientadas hacia la práctica y casos concretos, y con un método contrario a procedimientos puramente deductivos. *O.H.*

*Bibliografía*: B. CROCE, *Filosofía de la práctica en sus aspectos económico y ético*; M. RIEDEL, ed., *Rehabilitierung der praktische Philosophie*, 2 vols., Friburgo/Munich, 1972/1974; A. BARUZZI, *Was ist praktische Philosophie*, Munich, 1976; J. RITTER, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1977; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart, 1977; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984[2]; G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984; A. CORTINA ORTS, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986; *id.*, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1991.

**filosofía de la vida.** El término «filosofía de la vida» (f. de la v.) designa una corriente de pensamiento del siglo XIX y comienzos del XX. Frente a una valoración unilateral de la racionalidad consciente del ser humano y de su capacidad de autorreflexión, típica de la Ilustración (Descartes, Kant) y frente al idealismo alemán (Fichte, Hegel), la f. de la v. subraya los procesos espontáneos preconscientes de la naturaleza y de la vida. En → ética, la posición de la f. de la v. se desarrolla a partir de la crítica del «debe» concebido en una pura intuición racional (como por ejemplo hace Kant al purificar el → deber de toda inclinación, o Hegel, que hace configurar las pulsiones según la → voluntad racional). La f. de la v. apunta a la larvada pretensión de dominio de lo individual, que se esconde en las exigencias abstractas impuestas a uno mismo (autodominio: → templanza) o a los demás (dominación de los demás), aun cuando parezcan orientarse al → bien (→ convicción). Para la f. de la v., estas exigencias están lastradas por una hipocresía y una → doble moral. Es a partir de la → crítica moral de donde desarrolla su principio la f. de la v.: no cerrarse a las pulsiones ciegas de la vida, sino integrarlas en el propio saber y querer.

Para Schopenhauer, crítico de Kant, el mundo de la representación es también el mundo en el que se afirman y enfrentan los → individuos, el mundo de los egoísmos (→ interés propio) y de las pretensiones excluyentes. Éstas no se pueden refrenar por la exigencia abstracta del → imperativo categórico, que no es más que una expresión velada de la voluntad de poder. Detrás del mundo de las representaciones y voluntades particulares de los individuos no hay, según Schopenhauer, una voluntad racional, sino la «voluntad» de la especie y sus impulsos ciegos. Erróneamente se atribuye en ocasiones a la f. de la v. un voluntarismo. Pero, si la fuente de toda injusticia (→ justicia) y de todo → sufrimiento está en la autoafirmación consciente de los individuos que entran en conflicto, hay que renunciar (pesimismo de Schopenhauer) a la propia voluntad y seguir la voz de la especie para adherirse al sufrimiento del otro (altruismo: → benevolencia). Schopenhauer fundamenta la é. del → amor general al prójimo «en la compasión, por la cual el sufrimiento del otro, en sí y como tal, se convierte en mi motivo» (*Werke*, vol. III, pp. 697-699).

F. Nietzsche sigue a Schopenhauer en el intento de remitir la → razón reflexiva a su → fundamento en el impulso inconsciente de la vida, en el afecto y el sentimiento (→ pasión). Rechaza en todo caso su consecuencia de la moral de la compasión como una negación de los valores vitales y como expresión de resentimiento (→ envidia), en el que se mortifica la propia voluntad de poder y se reprime el dolor que esto produce. La exigencia moral sería expresión, por tanto, de una expresión de

venganza sublimada y como el intento del esclavo de conseguir la supremacía. Nietzsche enseña el camino para la liberación de la mentira moral mediante el reconocimiento de la propia naturaleza y de la *voluntad de poder* (→ interés propio). Algunas interpretaciones vulgares de la f. de la v. han entendido la voluntad de poder como la toma del poder, y han convertido la superación de la moral racional en un inmoralismo. Así han preparado la vía al fascismo, incompatible con el ideal nietzscheano del «espíritu aristocrático europeo». La apuesta de Nietzsche por una vida «más allá del bien y del mal», concebida como un acto de liberación del «último hombre», revela aún el tono afectivo negativo contra la moral, mostrando así cierta dependencia indirecta de ésta. La realización del superhombre exige una metamorfosis también sobrehumana, que debe hacer capaz al hombre de una gozosa afirmación de la vida (optimismo). Aquí radica el valor supremo del héroe nietzscheano, noble y fuerte.

Algunos presupuestos de la f. de la v. van más allá de Nietzsche y del schopenhauerismo (E. von Hartmann) hasta el psicoanálisis de Freud. Su crítica de la moral (→ enfermedad) está al servicio de la rehabilitación de los deseos inconscientes reprimidos. De acuerdo con su *ethos* terapéutico, el psicoanálisis (→ psicoterapia) quiere abrir la vía a una racionalidad capaz de integrar los afectos y presentarlos como condición de la acción → moral.

Las tendencias antiintelectualistas de la f. de la v. no implican necesariamente su alianza con el naturalismo. Ya el idealismo de Schelling, y después el vitalismo de Bergson, por ejemplo, han supuesto una renovación de la filosofía espiritualista. El «élan vital» no es más que la manifestación biológica de una energía que revela su poder creador en la vida del espíritu: estética, ética, mística. Así entendida, la f. de la v. se relaciona con las teorías de la evolución y con una é. de la vocación (Teilhard de Chardin). *A.S.*

*Bibliografía.* A. SCHOPENHAUER, *El fundamento de la moral*; *id.*, *El mundo como voluntad y representación*; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*; *id.*, *Más allá del bien y del mal*; *id.*, *Así habló Zaratustra*; S. FREUD, *El Yo y el Ello*; *id.*, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*; E. VON HARTMANN, *Die Philosophie des Unbewussten*, vols. VII-IX, Leipzig, 1904; O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, Berlín, 1958; F. JACOB, *La logique du vivant*, París, 1970; K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974[2]; J. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *O.C.*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 1947.

**fin.** Lo que se entiende por fin o finalidad remite al conjunto de la praxis humana. Una indagación de los f. debe estar atenta a las condiciones naturales y sociales de la → situación y el entorno, a sus reglas y → normas, sus → valores o → ideales, que presentan ciertos f. como posibles, deseables o prohibidos. Mientras que el animal depende inmediatamente de los estímulos del entorno y satisface sus necesidades en reacción compulsiva a éstos (→ instinto), el pensamiento y el lenguaje nos dan un espacio de mediaciones frente al entorno: percibimos las incitaciones y somos capaces de responder moduladamente en la → acción. Las condiciones ambientales (exteriores) y las → necesidades psicofísicas (interiores) se transforman de factores (causales) compulsivos en *motivos* de la acción cuando nos apropiamos conscientemente de ellos, tomamos voluntariamente posición y actuamos (intencionalmente) en la persecución de los f. Los *motivos* constituyen la razón o finalidad de la acción, y ésta se convierte en el *medio* para alcanzar aquélla. Los f. pueden alcanzarse en la acción (acción de base) o por las consecuencias de ésta: las acciones no son inteligibles más que si se las considera desde el punto de vista de si constituyen el medio de alcanzar el f. deseado. Estos actos finalistas se distinguen de las conductas patológicas que parecen acciones, cuyos motivos ni se elaboran cogniti-

vamente ni se convierten en aspiraciones finalistas, y que se desarrollan de forma cuasiautomática (al estilo de las relaciones causales) y constituyen los síntomas de una → enfermedad. Pero, por el contrario, el conocimiento y voluntad de los f. no puede identificarse con la reflexión expresa y la → decisión consciente. Normalmente, perseguimos nuestros f. de forma consciente y voluntaria: decimos así que la acción está teleológicamente orientada.

Aristóteles pensaba que el ser humano, aparte de la necesidad formal de orientarse a f., tiende, en razón de su naturaleza «política» (educación y habituación en la ciudad), al → bien propio, la vida buena (entelequia). Una é. semejante, que admite un f. último del obrar humano, se denomina é. teleológica. En su uso moderno, esta expresión designa a menudo una é. que, a diferencia de una → é. deontológica, mide la validez de los actos y sus consecuencias a la luz de → valores y f. superiores.

Frente a la concepción aristotélica, la é. moderna entiende desde Kant que somos libres de elegir entre f. Toma por modelo la decisión consciente basada en una reflexión expresa. A diferencia del f. implícito de la acción ordinaria, llamamos a este obrar explícito e intencional conducta finalista y a sus contenidos, finalidades. Si esta acción sirve a mis finalidades, debo probar su racionalidad medio-final (M. Weber) y, como contiene el esbozo de un plan de acción, también la racionalidad con respecto al plan. En esto se basan todas las tecnologías modernas, de las técnicas en sentido estricto a las tecnologías sociales. Aquí, la fijación de f. es obviamente arbitraria y sujeta al parecer subjetivo (irracional). Sólo se justifica racionalmente la funcionalidad de los medios para unos concretos f. Kant ve en el carácter arbitrario de la posición de f. la apariencia de la → libertad, pero en verdad la dependencia de deseos e inclinaciones azarosas. Según él, las finalidades sólo tienen significación moral cuando están subordinadas al punto de vista del orden de los f. y de la obligatoriedad general. Como finalidad última, que prueba en sí misma su carácter final, es la → humanidad del ser humano la exigencia que insta a considerar a éste como fin en sí y no meramente como medio. La acción determinada por este principio es la acción moral, la acción libre o autónoma en sentido estricto. Sin embargo, la libertad de la reflexión moral sólo puede ser eficaz en la actividad práctica si puede integrarse en los motivos de la vida psíquica y si codetermina así la búsqueda ulterior de f.

A.S.

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I y II; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses;* TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II; *id.*, *Suma contra gentiles*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la Historia*; J. G. FICHTE, *El destino del hombre*; H. BERGSON, *La evolución creadora*; *id.*, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; E. SOURIAU, *La fonction pratique de la finalité*, París, 1927; J. ROHNER, *La finalité morale chez les théologiens, de St. Agustin à Duns Scot*, París, 1933; D. CHRISTOFF, *Le temps et les valeurs. Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale*, Neuchâtel, 1945; N. BERDIAEV, *La destinación del hombre*, 1947; N. HARTMANN, *Teleologisches Denken*, Berlín, 1951; R. RUYÈRE, *Néo-finalisme*, París, 1952; G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, 1957; E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Le temps dans la vie morale*, París, 1968; A. KENNY, *Act, Emotion and Will*, Londres, 1969[4]; M. P. LERNER, *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, París, 1969; G. H. VON WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt, 1974; A. WOODFIELD, *Teleology*, Cambridge, 1976; R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Eunsa, Barañain (Navarra), 1978; J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, cap. 4, Alianza, Madrid, 1979; A. T. TYMIENIECKA, ed., *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, 1979; J. M. AUBERT, A. DUMAS *et al.*, *La fin et les moyens*, París, 1980; N. LUHMANN, *Fin y racionalidad en los sistemas. Sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, Editora Nacional, Madrid, 1983; R. J.

QUERALTÓ MORENO, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Universidad de Sevilla, 1983; E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985; V. CUDEIRO GONZÁLEZ, *La finalidad en la naturaleza. Un debate con Nicolás Hartmann*, Universitas, Salamanca, 1986.

**fin último** → bien supremo.

**finalidad** → fin.

**formación** → educación.

**formal - material, éticas** → ética formal - ética material.

**fortaleza** (gr.: *andreia*; lat.: *fortitudo*; al.: *Tapferkeit*). La f. es, desde la é. antigua, una de las cuatro → virtudes cardinales (junto a la → prudencia, → justicia y → templanza), que en conjunto representan las condiciones fundamentales de la acción moral perfecta. Si se recupera la definición de virtud moral desarrollada en la é. aristotélica como una actitud de querer y obrar moral en razón de una disposición natural, decisión reflexiva y costumbre, se puede definir la f. como la actitud que permite a una persona perseverar en la prosecución de fines y medios considerados justos aun si con ello se enfrenta a peligros o perjuicios reales o posibles que comprometen sus bienes «exteriores» (reconocimiento social y poder, posesiones, integridad física y vida). La f. es la virtud de la firmeza que, en atención a los fines morales, permite superar los sentimientos de angustia, miedo y dolor, y por tanto es lo contrario de la cobardía; como virtud, está ligada a la reflexión racional y la prudencia y se distingue así de la temeridad irreflexiva. No puede ser valeroso más que quien reconoce un fin moral y es vulnerable. Como la muerte representa la máxima vulneración de la vida humana, la f. se confirma por antonomasia ante la muerte. Desde este punto de vista resulta comprensible el que la f. se defina en sentido estricto como la disposición a morir en la lucha (por la polis, el Estado, el Reino de Dios) (Aristóteles, san Agustín, santo Tomás) y que históricamente fuese destacada como virtud militar. No obstante, esta restricción, ni puede → fundamentarse racionalmente ni concuerda con el uso actual del término. La f. se confirma tanto en la aceptación paciente de lo inmodificable como en la defensa activa de todo tipo de fines morales. Su significación, alejada de la firmeza heroica ante la muerte y más relevante para la praxis moral cotidiana, se revela en el *valor cívico*, que se expone en la defensa activa de lo moral y legalmente justo al propio perjuicio económico y social. Sin embargo, la justificación de la f. como virtud que en caso de conflicto por un fin moral permite superar incluso el temor a la muerte, depende decisivamente de una teoría de los bienes y fines determinante de la é. Cuando (como en Hobbes) se considera la vida como sumo bien, o la → moralidad como conjunto de conductas que aseguran una vida apacible, y el temor a la muerte violenta un afecto racional, se despoja a la f. de su base última de fundamentación. *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Laques, o el valor*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III; CICERÓN, *Los oficios*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, qq. 123-128; *id.*, *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936, Londres, 1975; E. FORTI, *L'émotion, la volonté et le courage*, París, 1952; O. F. BOLLNOW, *Wesen und Wandel der Tugenden*, cap. V, Frankfurt, 1958; G. GUSDORF, *La vertu de la force*, París, 1967; J. PIEPER, *Justicia y Fortaleza*, Rialp, Madrid, 1968; P. TILLICH, *Le courage d'être*, París, 1971; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, cap. XVIII, 2.ª parte, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5]; F. SAVATER, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1981.

**fracaso** → ética existencialista.

**Frankfurt, escuela de** → teoría crítica.

**frustración** → renuncia.

**fuerza mayor.** A diferencia del empleo deliberado y consciente de la fuerza, se habla de f. m. cuando se causa un daño sin → culpa personal. Hay f. m., por ejemplo, cuando se produce un perjuicio mediante un suceso natural que no era ni previsible ni evitable a tiempo con el empleo de los medios adecuados y un cuidado extremo. *W.V.*

**fuerza normativa de lo fáctico** → empirismo.

**fundamentación.** ¿Qué acción es moralmente obligatoria, prohibida o tolerada? En esto no siempre están seguras las personas y menos aún coinciden sus puntos de vista. En tres niveles de progresiva radicalidad se dan la inseguridad y la divergencia: 1. con respecto a la aplicación de una máxima de acción (→ norma) a una situación concreta; 2. respecto a la moralidad de la máxima o al criterio y principio de la moralidad; y 3. respecto a la cuestión fundamental de por qué se debe atener uno en general a la perspectiva de la → moralidad y no a la del interés propio. Responder a estas cuestiones es el objetivo de la f. (de las normas). Ésta sólo es irrelevante cuando se piensa que es posible formular juicios morales sin poder probar éstos o sus criterios. En oposición a semejante dogmatismo, la → é. se interesa, desde la Ilustración griega (sofistas, Sócrates) también en el ámbito de la → moral y la costumbre, por la argumentación racional, por la f. o justificación. Es cierto que con frecuencia se dan motivos tanto a favor como en contra de la rectitud de ciertas máximas. Pero de ello no se sigue que el ámbito de lo práctico no sea susceptible de un *conocimiento* objetivo (*escepticismo ético*).

Una f. filosóficamente satisfactoria es un proceso en dos partes, multidiferenciado desde el punto de vista metódico (→ métodos de la é.). La primera parte es reductiva: a partir de la cuestión previa de por qué se necesitan en general exigencias normativas, se pretende mediante una autorreflexión de la conciencia moral remitir éstas a su principio o criterio. Para ello hay que hacer abstracción en un juicio moral concreto (la síntesis de una máxima moral con las cambiantes condiciones situacionales) tanto del elemento no moral (las condiciones situacionales, incluso en condiciones histórico-sociales ventajosas), como de los diferentes contenidos de las máximas, con lo que sólo subsiste una igualdad formal, la cualidad de lo propiamente moral. Este es el concepto de una obligación, que resulta válida sin más o de forma incondicionada, es decir, independientemente de las premisas ocasionales de naturaleza individual, histórico-social e incluso relativas a la especie. Las prescripciones o prohibiciones morales son objetivas, necesarias y generales (para todo ser racional). Tienen su origen en la autodeterminación de la voluntad (principio de → libertad en el sentido de autonomía). En definitiva, no se es moral porque se fomenta a largo plazo el bienestar propio o común (→ utilitarismo), sino porque en el obrar moral sólo se siguen prescripciones impuestas por uno mismo, y por tanto se es libre en sentido estricto. El criterio de la autonomía de una acción es la universalizabilidad de la máxima que sigue la acción (→ imperativo categórico). Incluso puede decirse que una máxima es moral cuando la elija un observador ideal (no partidista y racional) o se desprenda de una situación reflexiva ideal (Rawls, → é. constructiva; → teoría crítica).

La segunda parte de la f. es deductiva: con la ayuda de los citados criterios se puede probar la moralidad de las máximas de acción, incluso de nuestros juicios morales cotidianos, para confirmarlos o rechazarlos. En oposición a la idea de una po-

sibilidad de subsunción mecánica, las correspondientes máximas fundadas en la regla no se refieren aún a ninguna acción concreta. Más bien, tienen la significación metódica de principios normativos rectores, que (como el de mantener las promesas, ayudar a los necesitados, pero también como el principio del → utilitarismo o de la → regla de oro) exigen un nuevo paso metódico. A partir de conocimientos empíricos a menudo muy extensos y en parte de procesos de enjuiciamiento muy complejos (p. ej., conocer la necesidad ajena, diagnosticarla con precisión y hallar los medios de ayuda correctos) se aplican los principios rectores de acuerdo con la → situación.

Por medio de la f., ni el punto de vista moral ni un juicio moral concreto se generan a partir de la nada. Por el contrario, una moral vivida, una conciencia moral preexistente se clarifica o eventualmente se critica a sí misma (→ crítica moral). Mediante el conocimiento del principio se ve que los mandatos morales no son ya una cuestión de decisión arbitraria o sentimiento personal, de tradición, arbitrio individual o convención por hábito y en definitiva tampoco meros mandamientos de una instancia religiosa. Al contrario, de este modo el ser humano cobra conciencia de su autonomía. Y al mismo tiempo obtiene el criterio por el que puede probar la autonomía de su obrar. *O.H.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*; J. M.ª RUBERT I CANDAU, *Fundamento constitutivo de la moral. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, Verdad y Vida, Madrid, 1956; R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963; V. KRAFT, *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, 2 vols., Berlín, 1968; K. BAIER, *Der Standpunkt der Moral*, Düsseldorf, 1974; F. KAMBARTEL, ed., *Praktische Philosophie und konstructive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974; R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *La fundamentación formal de la ética. Análisis del proceso de fundamentación de la ética en la obra de Kant*, Universidad Complutense de Madrid, 1982; E. GUISÁN, ed., *Ética sin religión. Materiales para una nueva ética*, Santiago de Compostela, 1983; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, caps. 2, 3 y 8, Frankfurt, 1984[2]; J. RAWLS, *Justicia como equidad y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1986.

**futuro** → esperanza.

# G

**generalización, principio de** → imperativo categórico.

**genética, manipulación** → manipulación; técnica.

**gracia** → ética cristiana.

**gratitud** → benevolencia.

**guerra** → paz.

**guerra justa** → paz.

# H

**hecho de razón** → métodos de la ética; moralidad.

**hedónico, cálculo** → utilitarismo.

**hedonismo** → placer.

**hermenéutica, ética** → métodos de la ética.

**heterodeterminación** → libertad.

**heteronomía** → libertad.

**hindú, ética** → ética hindú.

**historia, filosofía de la** → progreso.

**historia de la ética.** Como disciplina filosófica independiente, la → é. se remonta a Aristóteles, quien fue el primero en hablar de teoría ética (*Anal. post.,* 89b 9) y en distinguir entre filosofía práctica y filosofía teórica (*Ét. a Nicóm.,* 1.096b). Recuperando el tema socrático-platónico de la vida buena, Aristóteles intentó responder, como sus predecesores, a la cuestión, problematizada por los sofistas, del fundamento normativo y de la justa constitución de una vida humana regulada por leyes, → usos y costumbres. Mientras que para Sócrates y Platón la posibilidad de una vida buena y la instauración de un orden político justo dependen del conocimiento filosófico de la idea pura de → bien, la é. aristotélica progresa metódicamente a partir de los apetitos y deseos, de las capacidades y las actividades de las personas (→ é. de intenciones) así como del orden existente que regula la vida colectiva, para definir el fundamento de la → moralidad en el → bien supremo accesible al hombre individual como agente individual y social. Este bien, la → felicidad de una vida consumada, se determina como la «realización del alma de acuerdo con la → virtud», con la condición de bienes suficientes y en calidad de ciudadano libre de una comunidad política justa. La filosofía práctica, como teoría de «lo que precisa el hombre para serlo», reúne así, en un todo indisociable, una teoría económica, una teoría ética en sentido estricto (esencia y formas de la → virtud) y una teoría de la sociedad política. La íntima relación entre é. y política se quiebra ya con el declinar de la polis antigua. La → é. estoica y la → é. epicúrea niegan la fusión entre vida feliz y praxis política. La é. se convierte en una doctrina relativa a las necesidades, a las aspiraciones y deseos individuales, y a su satisfacción racional (Aristipo, Epicuro), un arte de vivir virtuosamente, que encuentra su modelo en la figura del sabio liberado de las pasiones contingenes de la vida social y personal (escuela de la Stoa, → é. estoica). El neoplatonismo (sobre todo Plotino) hace de la felicidad y la virtud el contenido de la vida filosófica en lo divino e inmortal, preparando así la estrecha alianza entre é. y teología.

En la → é. cristiana, el contenido de la *philosophia moralis* se reviste de una antropología teológica (Orígenes, Clemente de Alejandría), integrándose en la dogmá-

tica del pecado original, de la gracia, de la justificación y de la salvación en el más allá (san Agustín, santo Tomás). En la doctrina cristiana de la virtud, cuyo criterio decisivo es la fe en la realidad de la salvación inaugurada por Jesucristo, se recogen elementos del pensamiento peripatético, estoico, neoplatónico y (sobre todo en la Edad Media) propiamente aristotélico. Otros autores (en particular, P. Abelardo, Duns Scoto, Guillermo de Ockham) van tan lejos en la teologización de la é. que no sólo refieren el fin último de toda acción a la relación con el Dios trascendente, y la posibilidad de una vida justa al socorro de la gracia, sino que fundan el mismo bien en el soberano arbitrio de la voluntad divina (→ é. teonómica). La é. reencuentra su autonomía, como disciplina filosófica que no recurre más que a la reflexión humana en el momento en que, con F. Bacon, Descartes y Hobbes, se separa de la teología y empieza a fundar su reflexión en una experiencia científica controlable y en la argumentación racional (→ fundamentación, → métodos de la é.).

La é. moderna comienza ante todo con Hobbes. Para Hobbes, la base de la filosofía práctica es un saber acerca de la naturaleza humana configurado según el modelo de la geometría y la física. Según él, la tendencia fundamental es el impulso a la autoconservación; esta tendencia conduce en las condiciones de una razón no aseguradora, de una multitud de hombres, unos recursos naturales limitados y la falta de instintos o impulsos sociales, a un estado de agresividad y destrucción recíproca. La é. se configura entonces como compendio de aquellas normas de conducta que conoce como necesarias una razón deductiva (*recta ratio*) a la vista de la situación del hombre en el mundo, para la consecución del *primum bonum,* a saber, la óptima autoconservación (*law of nature,* derecho natural). Sobre la base de la sociedad de individuos antagónicos, orientada a la autoconservación y la satisfacción de las necesidades, que ni utilizan rectamente su → razón ni siguen las normas para el aseguramiento de la paz, la é. tiene como presupuesto la noción de → derecho; este es el derecho de un → Estado que garantiza la ley y vela por su cumplimiento. Hobbes funda, por tanto, la filosofía práctica sobre la base de la naturaleza humana definida mecánicamente, y las normas morales sobre una base racional; con ello abandona el → derecho natural escolástico, que orientaba la conducta moral según las «leyes» de una naturaleza concebida finalistamente, en la cual se expresa la providente intención creadora divina. Aunque la tajante síntesis de la ley natural práctica *qua* ley de razón con la ley política fue luego atenuada por numerosos autores de la incipiente modernidad, la comprensión de la é. por Hobbes en el marco de la → sociedad, el derecho y el Estado, su énfasis en la conducta exterior y su separación de la é. teológica (que incluye los sentimientos y una íntima relación con Dios) constituyen un rasgo común de la moderna é. iusnaturalista (T. Golius, P. Melanchthon, J. G. Darjes, H. Grocio, S. Pufendorf, G. F. Meier, Ch. Wolff, etc.).

En contraposición a la antropología de Hobbes, que junto a una razón ambivalente sólo reconoce como naturales los impulsos, necesidades y afectos egocéntricos, aparece en Inglaterra una corriente que basa la é. en un principio interior, independiente de la esfera de la sociedad y el Estado. La escuela platónica de Cambridge (H. More, R. Cudworth) y la posterior filosofía del *moral sense* (A. Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume; → sentimiento) se remiten a la aptitud interior del hombre para reconocer los principios morales. Este sentido innato tiene por contenido la armonía del amor propio (→ interés propio) y del → amor al prójimo, y se distingue netamente de las tendencias que aspiran instintivamente a la satisfacción de las necesidades y a la autoconservación. La é. se funda así en un estado constitutivo de la

naturaleza humana, haciéndose de la subjetividad no contaminada criterio del comportamiento moral. J.-J. Rousseau contribuyó sustancialmente a difundir esta é. del sentimiento retraduciendo, en el ámbito político, la doctrina hobbesiana del contrato, rompiendo con las reglas estereotipadas —sobre todo pedagógicas— de la moral de convención en beneficio de una concepción «religiosa» del sentimiento moral natural, y reclamando una nueva relación del hombre con el mundo, y del hombre con Dios. De este modo se supera el sensualismo empirista o materialista ilustrado (J. O. de la Mettrie, P. D'Holbach, Helvetius), pero la plena conciliación de la subjetividad y la razón universales no llega más que con la filosofía práctica de Kant.

La obra de Kant y la filosofía subsiguiente intenta fusionar la é. fundada en la interioridad humana y la é. de la escuela del derecho natural. Siguiendo distinciones ya antes establecidas (A. Rüdiger, A. G. Baumgarten, etc.) la teoría kantiana de la moralidad se subdivide en una teoría del derecho y una teoría de la virtud, y se limita finalmente a los → deberes «interiores» para con uno mismo y los demás, no «determinables por ley exterior alguna». La teoría del derecho estudia los principios y normas de la existencia en → libertad exterior como libertad de todos bajo una ley recíprocamente limitadora del arbitrio de cada cual, se remite a la legalidad de las acciones, es decir, a su adecuación externa a la ley, sin atención a sus motivaciones. Por el contrario, la doctrina de la virtud, que sólo se ocupa de la moralidad del obrar, tiene por principio la autodeterminación interior de un ser racional que actúa sólo en nombre de esta razón. El fundamento de la moralidad no es una disposición natural previamente dada, sino la → libertad absoluta de la autodeterminación racional. Asimismo, Kant excluye de la moralidad y del derecho toda referencia a la naturaleza sensible y a la inclinación a la → felicidad.

Fichte construyó toda su teoría é. política sobre esta idea de libertad racional (autonomía del yo y autarquía de la nación), despejando así la vía al individualismo absoluto de Max Stirner. El idealismo absoluto de Hegel será la respuesta al idealismo subjetivo de Fichte. Hegel intenta superar el dualismo irreductible de Kant entre libertad inteligible y naturaleza empírica, así como entre legalidad y moralidad, sustituyendo la é. de la moralidad por una é. político-institucional. En las → instituciones morales de la → familia, la → sociedad civil y el → Estado, alcanzan su realidad histórica racional tanto las → necesidades naturales como el derecho y la moralidad.

El siglo XIX se caracteriza por diversas iniciativas teóricas contrapuestas. Frente a Hegel, Kierkegaard devalúa las seguridades institucionales de la moral en beneficio del riesgo de la fe y de la inquietud existencial. En el positivismo de Comte, moral y sociología forman una unidad en un programa de reformas morales y sociales inspirado en una «religión de la humanidad» que tendría «por principio al amor, el orden por base y el progreso por finalidad». Y mientras el socialismo incipiente genera numerosas → utopías con una base de racionalidad moral y científica, el optimismo reinante es desafiado radicalmente en la obra de Schopenhauer, que funda en el pesimismo vital una é. de la → renuncia en la que dominan las → virtudes de la compasión, la ascesis y la contemplación (estética y religiosa).

Marx y Engels intentan dar una base materialista y científica al socialismo, remitiendo su é. a su teoría general de la sociedad de intención transformadora: la é. tradicional es expresión de una ideología clasista que debe ser sustituida por una nueva é. socialista tras la supresión de las condiciones materiales de la vieja moral (→ é. marxista). En cuanto a Nietzsche, fuertemente influido por Schopenhauer, intentó redefinir la moral denunciando la fun-

ción represiva y el efecto desnaturalizador de la moral tradicional (platónico-cristiana) (→ crítica moral), oponiendo a esta «moral de esclavos» la de los hombres fuertes, libres y creadores. Sólo en el libre desarrollo de la vida es posible una é., que tiene por contenido el proceso de autoconfiguración y autoafirmación de la vida (filosofía de la → vida). Este vitalismo lo volvemos a encontrar en Bergson, quien opone a una «moral cerrada», jurídica y determinada por el concepto de obligación social una «moral abierta» que da cuenta de las más altas posibilidades del espíritu, en el punto extremo del «élan vital», representada por el héroe, el artista y el santo.

El neokantismo (especialmente la Escuela de Marburgo) desarrolla, por analogía con la teoría trascendental de la experiencia entendida como lógica pura de las ciencias naturales, una «lógica de las ciencias del espíritu» (H. Cohen). Partiendo del hecho de la ciencia jurídica y política reconstruye críticamente sus principios puros. En oposición a este formalismo, F. Brentano prepara la vía a una é. fenomenológica, elaborada, a comienzos del siglo xx, por M. Scheler y N. Hartmann. Según estos filósofos, la fuente de los conceptos é. está en el acto intencional de intuición de los valores «materiales» y de su orden (→ é. formal - é. material, → valor). Las obligaciones no pueden fundarse más que en esta intuición de las correlaciones *a priori* entre valores y finalidades de acción. Ligada a esta é. fenomenológica está la → é. existencialista, en la medida en que busca la fuente de la → moralidad antes de la é. formal o institucional, y en que tanto una é. como la otra rechazan la reducción de la é. a una explicación psicológica.

Desde otra perspectiva, la metapsicología de Freud ofrece una explicación tanto de la génesis y evolución del criterio moral como de sus mecanismos de interiorización, al hilo de una teoría de la psicopatología que pone especial énfasis en el sustrato libidinal (simbólico) de las representaciones psíquicas. La constelación de los valores se define aquí en torno a los dos principios fundamentales del dinamismo psíquico: Eros y Thanatos (instinto de vida y placer e instinto de muerte y destrucción).

En los países anglosajones, la teoría é. ha tomado una dirección opuesta a la de la filosofía continental. En el siglo XIX la tendencia dominante fue el → utilitarismo de J. Bentham y J. S. Mill y H. Sidgwick. La utilidad del mayor número, determinable por métodos empíricos, se convirtió en principio tanto de la moral privada como de los procedimientos de toma de decisiones públicas (→ decisión, → decisión, teoría de la). En formas muy diferentes, el utilitarismo sigue siendo, en los países anglosajones, una referencia esencial en la discusión de los problemas de la é. normativa (J. O. Urmson, J. C. Smart, J. Rawls, R. Brandt, M. Singer). Desde la posguerra, la discusión ética teórica se despliega en dos direcciones que empiezan a entrar en contacto: *a*) por un lado se intenta, en el ámbito de la é. normativa, una rehabilitación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles y de Hegel (J. Ritter, entre otros), de Kant, Hegel y Marx (→ teoría crítica), de Hobbes, Kant y Marx (en relación con la crítica lingüística (→ é. constructiva); *b*) por otra parte se utilizan, en el ámbito de la → metaética, los métodos de la filosofía analítica, que se aplican a la forma lingüística de los mandatos y enunciados de valor. Las teorías metaéticas citadas se subdividen en dos tendencias opuestas: cognitivista y no cognitivista. Las primeras afirman la posibilidad de dar un significado objetivo a los conceptos y enunciados é., bien por reducción a conceptos empírico-descriptivos (naturalismo é., M. Schlick, R. B. Perry, C. I. Lewis) o bien en razón de la intuición del contenido del valor y de comportamiento (intuicionismo, G. E. Moore, W. D. Ross, etc.), o bien demostrando la estructura lógica del discurso é. (→ deóntica, lógica) (S. E. Toul-

min, R. M. Hare, G. H. von Wright, etc.). Por el contrario, para las teorías no cognitivistas (A. J. Ayer, C. L. Stevenson, etc.) los conceptos y enunciados prescriptivos y valorativos no son más que expresión de meros sentimientos subjetivos, no susceptibles de control intersubjetivo alguno (emotivismo). *M.F.*

*Bibliografía*: F. GRÉGOIRE, *Les grandes doctrines morales*, París, 1955; H. SIDGWICK, *History of Ethics* (1879), Londres, 1962; F. VORLÄNDER, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts und Staatslehre* (1855), Aalen, 1964; H. REINER, *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg, 1964; J. MARITAIN, *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, Morata, Madrid, 1966[2]; M. WARNOCK, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968; V. J. BOURKE, *Histoire de la morale*, París, 1970; J. M. ROBERTSON, *A Short History of Morals*, Nueva York, 1971; E. DUSSEL, *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1973; E. HOWALD, A. DEMPF, T. LITT, *Geschichte der Ethik* (1931), Munich/Viena, 1978; CH. PERELMAN, *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruselas, 1980; A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1982[2]; R. NORMAN, *The Moral Philosophers*, Oxford, 1983; V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, 3 vols., Crítica, Barcelona, 1987-1992.

**historia universal.** La h. u. es un acontecer compuesto por las → acciones y acontecimientos humanos (*res gestae*) así como por su rememoración narrada (memoria, historia *rerum gestarum*). Como ciencia empírica, la historia no es una mera seriación de datos descriptiva, sino una interpretación racional de las fuentes históricas partiendo de representaciones sistemáticas acerca de las relaciones entre los acontecimientos. La cuestión por el todo específicamente como problema de la filosofía de la historia procede del intento de hallar la relación de todos los acontecimientos individuales que considera el historiador. La filosofía, sin embargo, no concibe la h. u. como totalidad de los acontecimientos históricos —en el sentido de la completitud de hechos o datos—, sino como una totalidad en el sentido de la unidad sistemática de los datos históricos. Así entendida, la filosofía de la h. u. es la pregunta por la esencia de la historia, por su origen y fin, por su evolución según leyes determinantes, y también por su sentido.

En la medida en que se representa la historia como relación de las → acciones humanas, se descarta por insuficiente la posibilidad de una sistematización de causas naturales. La sistematización teleológica, de resultas de la cual la historia se basa en un plan humano unitario que coordina todas las acciones, contradice toda experiencia. El concepto teleológico-objetivo intenta interpretar el encadenamiento de sucesos a partir de una finalidad subyacente que los determinaría objetivamente, con independencia de toda intención subjetiva. El modelo clásico de este tipo de interpretación es el que concibe la historia como una historia de salvación (de san Agustín a Bossuet, criticado especialmente por Bayle y Voltaire). Según este modelo, todos los acontecimientos deben servir finalmente al designio de la voluntad divina. Partiendo no de dogmas teológicos sino de los teoremas de una metafísica idealista del Espíritu, Hegel desarrolla (parcialmente influido por Herder) una variante secularizada de este modelo: la h. u. es «la explicitación del Espíritu en el tiempo», el camino de un Espíritu del mundo que atraviesa las diversas etapas de su formación en la historia de las naciones y su destino, para llegar finalmente a su consumación en la institución jurídico-política del Estado, así como en la conciencia de los hombres acerca de su cumplimiento, y de la realidad de su → libertad. El pensamiento de Hegel, que reclama un saber objetivo, y según el cual la h. u. es cabalmente racional, rechaza la perspectiva crítica que había aportado Kant a la filosofía de la historia. Para Kant, la unidad de la historia no es, por razones evidentes, objeto de un

posible saber teórico, sino hipótesis metódicas de intención práctico- → pragmáticas: la → moralidad precisa para su realización en el mundo el establecimiento de una → sociedad civil general administrada por el → derecho. La realización de este fin —una exigencia práctica— debe considerarse teóricamente alcanzable. Poner su condición de realización en la sola intención racional del hombre equivaldría a cerrar los ojos a la sinrazón y a la amoralidad siempre posible y real del ser humano. La h. u. es el intento de reconstruir, con fundamento práctico, «en la senda aparentemente insensata de las cosas humanas», una «intención natural» que tiene por contenido la evolución temporal de una constitución de derecho y la génesis cultural de la especie humana. La filosofía de la historia es la reconstrucción teleológico-natural de la → razón política a partir de la historia, una idea de la razón moral a medir por los datos históricos, para despejar toda duda de la realizabilidad histórica de su meta. *M.F.*

*Bibliografía*: J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*; G. B. VICO, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*; VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*; I. KANT, *Filosofía de la historia*; G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia*; F. NIETZSCHE, *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, en *Obras completas*, vol. 2, Aguilar, Madrid, 1932; R. G. COLINGWOOD, *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1955; J. G. HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959; H. MARCUSE, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1972; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1973[6]; N. BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Encuentro, Madrid, 1979; P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, París, 1979; R. BUBNER, *Geschichtesprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt, 1984; K. JASPERS, *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1985[2]; A. SEGURA, *Principios de filosofía de la historia*, Encuentro, Madrid, 1985; A. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, París, 1986.

**historicidad** → ética existencialista.

**hombre** → ser humano.

**homosexualidad** → sexualidad.

**honor** (gr. *time*, *eudoxia*; lat. *honor*). Se entiende por h. el reconocimiento y estima que uno recibe y muestra a otros, manifestados en la convivencia humana. El h. es el juicio positivo que se exterioriza en palabras y actos, la manifestación simbólicamente mediatizada del valor que nos atribuimos recíprocamente (Hobbes). Las cualidades que constituyen el objeto de un h. fundado (noble origen, pertenencia a una clase, a un determinado estatus profesional, la edad, riqueza, poder, capacidades, la perfección moral o el hecho de ser persona) dependen decisivamente de la representación de los → valores y de la constitución cultural de una determinada sociedad. Como la conciencia de sí y el sentido de la propia valía están mediatizados por el reconocimiento colectivo, la *necesidad de estima* es natural y se reputa como razonable. El sentido de grandeza (en gr. *megalopsychia*), el *orgullo*, la *arrogancia*, la *ambición* y la *vanidad* son aquellas → virtudes y vicios que determinan la relación del ser humano con su h. Se considera magnánimo quien considera valiosas cosas superiores y las realiza efectivamente, quien exige ser honrado en proporción a sus méritos, que no busca el reconocimiento más que de personas dignas de estima y que no se deja afectar por ofensas injustificadas (Aristóteles). Lo mismo puede decirse del orgullo, entendido como una firme convicción de la propia superioridad en cualquier sentido; si le falta el sentido de la medida, se habla de arrogancia (en gr. *hybris*); se considera, en cambio, vanidoso al que busca exageradamente los honores (*inordinatus honorum appetitus*,

santo Tomás) y que no busca más que adquirir y conservar el sentido de su propia valía más que mediante el reconocimiento de los demás. El h. como «existencia en la opinión de los demás» (Schopenhauer) se considera a menudo el mayor de los «bienes externos», pues además de su función de identificación determina tanto la acción y la actitud de los demás como nuestras propias posibilidades de acción en la sociedad. Su significación eminentemente social ha producido, a lo largo de la historia, los más diversos conceptos y distinciones del h. (h. estamental, h. profesional, h. por el cargo, h. sexual, h. familiar, h. tribal, etc.), así como normas escritas y no escritas que regularon su atribución, conservación, lesión y reparación. Las condiciones para la restitución del h. lesionado o perdido consistieron la mayoría de las veces, en los casos de culpa de uno mismo, en formas de confirmación, y en los casos de culpa ajena en formas de *venganza*, siendo en ambos casos a menudo la vida el precio del h. En los sistemas jurídicos actuales se castiga (→ pena) la lesión injustificada del h. de otro mediante el establecimiento de los delitos de calumnia y de injurias. Además, ciertas legislaciones suelen establecer procedimientos indemnizatorios civiles con el fin de que el afectado en su h. sea resarcido. *M.F.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 7-9; CICERÓN, *Brutus*, 81; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, IIa-IIae q. 103; J.-P. CORNEILLE, *El Cid*; R. DESCARTES, *Lettres à la princesse Elisabeth*; A. SCHOPENHAUER, *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*; M. WUNDT, *Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Wolk und Staat*, Munich, 1927; H. REINER, *Die Ehre*, Darmstadt, 1956; J. M. CASTÁN VÁZQUEZ, *La protección al honor en el Derecho español*, Reus, Madrid, 1958; W. KORFF, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Colonia, 1966; L.-E. HALKIN, *Pour une histoire de l'honneur*, París, 1969; E. TERRAILLON, *L'honneur*, París, 1972; J. L. MACKIE, *Ehre*, Stuttgart, 1981; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; *Revisions*, Notre Dame, Londres, 1986.

**humanidad.** H. significa literalmente aquello que distingue al → ser humano de los demás seres vivos: su → naturaleza o esencia. H. significa igualmente «género humano», es decir, el conjunto pasado, presente y porvenir de seres humanos, y lo que éstos tienen en común. Por último, como calificativo, h. denota una actitud o acción movida por la compasión por otros seres humanos.

Por su propia naturaleza, el ser humano no está fijado en formas de comportamiento y vida predeterminados. Es un ser abierto, que dispone de un campo de → acción extraordinariamente amplio, en cuyo seno puede desarrollarse y actuar, bien individualmente o en grupos más o menos grandes. Puede hablarse entonces de humanización o tránsito a la h., como realización de cualidades humanas que originalmente no son más que virtualidades o disposiciones. En esta perspectiva, el hombre no es reducible a procesos biológicos; ser hombre es «devenir humano» mediante una (auto) educación y por una libre donación de sentido al mundo y a la historia. H. no significa, por tanto, ni un estado de cosas empírico, ni un modelo preestablecido, sino una tarea que los hombres han de definir y realizar en un proceso de formación, autodescubrimiento y proyección nunca concluso. La humanización es la empresa siempre arriesgada del → individuo y de la → sociedad consistente en acceder a sí mismo y llevar una vida plena y realizada. H. significa así menos la debilidad, bajeza y caducidad del ser «humano, demasiado humano» (Nietzsche) cuanto la idea normativa rectora, válida para la vida personal, social y política, de un «verdadero» ser hombre determinado por la autorrealización y la solidaridad humanas. La h. es una idea formal abierta a diversas modalidades de realización que dependen de condiciones, intereses y representaciones personales y socioculturales dadas. Significa actuar, en última instancia, menos para autoafirmarse y extender

el poder personal que para alcanzar aquella comprensión y comunicación con el otro que domina la idea de → justicia y → moralidad. La h. se funda en el valor incondicional del ser humano, de su → libertad y dignidad, como punto irrenunciable de todo esfuerzo personal, social y político.

Esta idea ha surgido por influencias griegas y cristianas, y se ha formado por los pensadores de la Ilustración y el romanticismo, por el marxismo y el existencialismo, así como por acontecimientos históricos tales como la Revolución francesa, el advenimiento de los estados → democráticos, y las mutaciones de la conciencia artística y religiosa. Como ideal de vida personal, la h. aspira al desarrollo y uso de las capacidades lingüísticas, afectivas y creativas y sobre todo sociopolíticas. Como principio normativo rector de la → sociedad y de la → política, exige un sistema jurídico y social determinado por el reconocimiento recíproco de los hombres como seres de igual dignidad, que intenta disminuir la miseria, el → sufrimiento, la servidumbre y la injusticia, y que, respetando los intereses y la conciencia de sus miembros, pluraliza sus vías de autorrealización: mediante la garantía de los derechos humanos (→ derechos fundamentales) para todos; mediante una formación orientada a la igualdad de oportunidades y al fomento individual; mediante un marco laboral que permita a todos no sólo ganarse el sustento, sino también —sobre la base de talentos e intereses diferenciales— una realización personal; mediante un sistema penal guiado tanto por la justicia como por la resocialización; y mediante procesos públicos de toma de decisiones orientados por principios rectores humanos.

En la antropología de Feuerbach, la h. u «hombre genérico» se convierte en equivalente del absoluto y recupera todos los atributos de Dios; en el positivismo de Comte, la h. es objeto de un culto en el que la socialidad es elevada a la dignidad de lazo religioso. También en el pensamiento marxista se incluye la noción de «ser de la especie» (*Gattungswesen*) como patrón normativo frente al cual se denuncia la → alienación.

El *humanismo* como época histórica (de la República romana, del Renacimiento, de los siglos XVIII y XIX) desarrolla el ideal de individuo culto, hermoso y honesto, un ideal configurado por la filosofía, el arte, las ciencias del espíritu y el amor a la Antigüedad clásica; sin embargo, como ideal se considera a menudo al margen de la → técnica y la industria, así como de la política, con lo que surge un dualismo entre el mundo de la cultura y el mundo del → trabajo. Tendencialmente, el mundo político-económico se sustrae así a las exigencias de la h., y el divorcio entre estos dos mundos conduce a la imposibilidad del hombre de desarrollarse en numerosos aspectos de su vida. En cuanto actitud espiritual y tarea supratemporal, el humanismo se despoja de estas parcialidades. Se expresa en el esfuerzo siempre renovado del humanismo para liberarse y abrirse a una h. y solidaridad en la que pueda afirmar su dignidad personal.

Gehlen denomina *humanitarismo* al «amor al ser humano, sin distinción alguna, elevado al rango de deber ético».

*O.H.*

*Bibliografía*: *a*) Dignidad del hombre: G. MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*; NICOLÁS DE CUSA, *De pace fidei*; PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; M. S. SIMEC, *Philosophical bases for Human Dignity*, Washington, 1953; R. T. FLEWELLING, *The Person or the Signifiance of Man*, Los Ángeles, 1953; E. PRZYWARA, *Humanitas*, Nuremberg, 1953; E. MASSA, *I fondamenti metafisici della «Dignitas Hominis»*, Turín, 1954; G. MARCEL, *La Dignité de l'Homme et ses assises existentielles*, París, 1964; P. LECOMTE DU NOUY, *La Dignité humaine*, París, 1967; Z. KLEIN, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, París, 1968; E. BARBOTIN, *Humanité de l'Homme*, París, 1970; E. GARIN y L.

SOZZI, *La «Dignitas Hominis»*, Turín, 1972; E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972; D. DAVENPORT, *La Dignité humaine*, París, 1974; R. DUBOS, *Choisir d'être humain*, París, 1974, O. HÖFFE, *Strategien der Humanität*, Munich/Friburgo, 1975; M. DE UNAMUNO, *La dignidad humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976[7]; A.-T. TYMIENIECKA, ed., *The Self and the Other. The «crisis of man»: the irreductible element in man*, Dordrecht/Boston, 1977; B. WELTE, *Die Würde des Menschen und die Religion*, Frankfurt, 1977; J. SPLETT, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt, 1978; E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980; *id.*, *Dignidad de la persona y derechos humanos*, Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1982; H. PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Nacional, Madrid, 1982; J. MOLTMANN, *La dignidad humana*, Sígueme, Salamanca, 1983; *id.*, *Discursos sobre la dignidad del hombre*, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona, 1986; B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Salvat, Madrid, 1987; cf. también la bibliografía de «Derechos fundamentales» y «Persona». *b*) Humanismo: J. G. FICHTE, *El destino del hombre*; K. MARX, *Manuscritos de París*; F. C. S. SCHILLER, *Studies in Humanism*; L. BRUNSCHVICG, *L'humanisme de l'Occident*; J. MARITAIN, *El humanismo integral*, Ercilla, Santiago de Chile, 1941; M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*; J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1945; A. ULMANN, *L'humanisme du XXe siècle*, París, 1946; F. ROBERT, *L'humanisme. Essai de définition*, París, 1946; M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, París, 1947; M. TISON-BRAUN, *La crise de l'humanisme*, 2 vols., París, 1958/1967; B. MONSEGU, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, CSIC, Madrid, 1959; N. ROTENSTREICH, *Humanism in the Contemporary Era*, La Haya, 1963; S. MANERO, *El humanismo. Tema de nuestro tiempo*, CSIC, Madrid, 1963; E. AMADO LÉVY-VALENSI *et al.*, *Humanisme contemporain*, París, 1964; M. DUFRENNE, *Pour l'Homme*, París, 1968; E. D. DUSSEL, *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969; P. PRINI, *Umanesimo programmatico*, Roma, 1970; H. FOERSTER, ed., *Humanität heute*, Berlín/Hamburgo, 1970; J. JALBERT, *Problématique de l'humanisme contemporain*, París/Montreal, 1971; U. SPIRITO, *Nuovo umanesimo*, Roma, 1973; H. J. BLACKHAM, *Humanism*, Hasoks, 1976; G. GRAZIUSSI, *L'ideale umanistico*, Roma, 1978; M. A. BOISARD, *L'humanisme de l'Islam*, París, 1979; W. RUEGG, D. WUTTKE, eds., *Ethik im Humanismus*, Boppard, 1979; R. TOELLNER, ed., *Aufklärung und Humanismus*, Heidelberg, 1980; M. B. STORTER, ed., *Humanism Ethics*, Buffalo, 1980; E. FROMM, ed., *Humanismo socialista*, Paidós, Barcelona, 1984[2]; O. HÖFFE, *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985[2]; F. SAVATER, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990; Carlos Thiebaut, ed., *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1992.

**humanismo** → humanidad.

**humanitarismo** → humanidad.

# I

**ideales.** Los i. se forman en el contexto de la propia acción, en la que tomamos posición emocional de afirmación o negación. La estimación personal está ligada a valoraciones sociales, relativas a acciones particularmente notables, y a personas distinguidas como modelos. Si se exceptúan estas acciones particularmente valiosas o a estos personajes ejemplares y si se captan en abstracto las cualidades que los caracterizan, se puede dar a éstas el nombre de → valores, → normas, → virtudes o i. Los i. adoptan entonces una posición intermedia entre los actos reales y la idea de → bien, pues explicitan ésta mediante acciones ejemplares o cualidades generales. La psicología de los i. muestra que éstos se vinculan a la etapa de la → socialización en la cual el niño intenta dominar los fallos exteriores por medio de la producción de fantasías narcisistas de poder y grandeza. Además de sublimar su yo (yo ideal), el niño sobreestima igualmente el poder de los padres, idealizándolos. En torno a esta imagen paterna cristaliza una parte de la → conciencia en la que se forman los mandatos de los seres constituidos en modelos (ideal de yo) y en la que sedimentan igualmente todas las experiencias ulteriores relativas a las figuras de → autoridad. Hay que distinguir a éstas de los ídolos que, en cuanto compensación de las frustraciones, desempeñan una función ideológica (→ ideología). La significación de los i. consiste en que representan modelos de acción lograda, que sin embargo no son moralmente eficaces más que si se vinculan a experiencias afectivas anteriores y se relacionan, equilibradamente, con las posibilidades reales de acción (autonomía relativa del yo).

A.S.

*Bibliografía*: F. SCHILLER, *La educación estética del hombre*; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, cap. 6; A. SCHLESINGER, *Der Begriff des Ideales*, Leipzig, 1908; L. S. STEBBINGS, *Ideals and Illusions*, Londres, 1948; R. BLANCHÉ, *Les attitudes idéalistes*, París, 1949; F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, París, 1952; B. RUSSELL, *Ideales políticos*, Aguilar, Madrid, 1968; M. RADER, *Ética y democracia. Los ideales sociales*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975; H. KOHUT, *Narzismus*, Frankfurt, 1976; M. MITSCHERLICH, *Das Ende der Vorbilder*, Munich, 1978; W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, 1981[6].

**identidad** → yo.

**ideología** (del gr.-fr.: doctrina de las ideas). I. es un concepto perteneciente a la crítica del conocimiento y la crítica social. Se refiere a la crítica de las convicciones y teorías que no responden más que aparentemente a criterios de realidad y → verdad pero, de hecho, están determinadas por intereses y → fines contrarios a estos criterios. Si el concepto de realidad se reduce al ámbito de la experiencia sensible (positivismo), todas las ideas, las → concepciones del mundo y las teorías no empíricas han de considerarse i. Como, según esta concepción, las i. carecen de criterios empíricos de validez, engendran la ilusión (engaño) tanto de autoengaño subjetivo como de percepción errónea de la realidad empírica.

Si se considera a la realidad objetiva como función de las relaciones económicas y sociales, la conciencia humana es un producto de relaciones sociales y económicas (Marx). Entonces puede distinguirse la «verdadera» conciencia proletaria, con ayuda de la crítica de las i., de la «falsa» conciencia de todas las demás clases sociales. Liberalismo y capitalismo (→ é. económica) son entonces i. a revisar críticamente. De acuerdo con la modificación sociológica del enfoque marxista, no sólo la conciencia burguesa, sino toda conciencia no racional portadora de juicios de valor, está determinada por su «ser social» y es por tanto i. (K. Mannheim). Serían así i. el lenguaje, el arte (→ juego) y la educación.

Si las teorías que definen la realidad por finalidades técnicas manipulables se consideran ellas mismas determinadas por el interés de la → dominación, la propia racionalidad científica incurre en la sospecha de ser una i. (J. Habermas). Igualmente, el intento del → racionalismo crítico de distinguir la i. de la → ciencia mediante demostración crítica (H. Albert) y caracterizar a las teorías dialécticas como no demostrables, y por tanto como i., se enfrenta al problema de salvar de la acusación de i. a sus pretensiones, insuficientemente fundadas, de validez social (la llamada disputa del positivismo).

I. es así un concepto con el que se pueden designar todas las posiciones teóricas y prácticas cuyos criterios de verdad y realidad son valorados negativamente por la posición opuesta. De hecho, la acusación de i. sólo puede fundamentarse sobre la base de criterios racionales de verdad y realidad. *W.V.*

*Bibliografía*: K. MARX, *Manuscritos de 1844*; *id.*, *La ideología alemana*; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, 1952[3], I[a], II[a] y V[a] partes; H. BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt, 1961; I. MEYNAUD, *Destin des idéologies*, Lausana, 1961; R. ARON, *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1962; A. JORDAN, *Philosophy and Ideology*, Dordrecht, 1963; D. BELL, *El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid, 1964; J. HERSCH, *Idéologies et réalité. Essai d'orientation politique*, París/Ginebra, 1965; F. LEONARDI, *Sociologia dell Ideologia*, Catania, 1966; A. BUZEK, *Prensa e ideología*, Marymar, Buenos Aires, 1967; R. BENDIX, *Embattled Reason*, Nueva York, 1970; G. DELLA VOLPE, *Crítica de la ideología contemporánea*, Alberto Corazón, Madrid, 1970; R. DERATHÉ, *Idéologie*, París, 1970; K. LENK, ed., *Ideologie*, Berlín, 1971[5]; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972; A. VACHET, *La ideología liberal*, 2 vols., Fundamentos, Madrid, 1972/1973; G. DALMASSO, *Il luogo dell Ideologia*, Milán, 1973; D. VIDAL, *Sobre la ideología. El caso particular de las ideologías sindicales*, Laia, Barcelona, 1973; L. COLLETTI, *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975; *id.*, *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982; X. RUBERT DE VENTÓS, *Ensayos sobre el desorden*, Kairós, Barcelona, 1976; J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, París, 1976; F. CHATELET, *Historia de las ideologías*, 3 vols., Zero, Madrid, 1978; R. BARTHES, *Mitologías*, Siglo XXI, Madrid, 1980; F. ROSSI LANDI, *Ideología*, Labor, Barcelona, 1980; J. SERVIER, *L'idéologie*, París, 1982; M. EWERT, *Die problematische Kritik der Ideologie*, Frankfurt, 1982; A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano-Éxito, Barcelona, 1983; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «Ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984; M. BUNGE, *Seudociencia e ideología*, Alianza, Madrid, 1985; E. TRÍAS SAGNIER, *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona, 1987; T. W. ADORNO, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1987[3].

**ídolo** → ideales.

**Iglesia** → religión.

**igualdad.** La i. es, junto con la → libertad, una exigencia básica de los derechos fundamentales y una norma fundamental del orden social democrático. Como relación jurídica, sociopolítica y moral entre individuos o grupos, la i. puede ser objeto de una determinación normativo-for-

mal, material o proporcional. La i. de todos los miembros de una → sociedad es formal. Como derecho fundamental, exige la no consideración del sexo, el origen social, la raza, el credo religioso o político (→ discriminación). Las constituciones democráticas garantizan además la i. política de los ciudadanos en la participación en la vida pública, y la i. social, tendente a fomentar las mismas oportunidades de desarrollo profesional y personal. La i. material no es factible debido a la desigualdad de las disposiciones, → necesidades, intereses y capacidades de los hombres. Los derechos sociales tienden a realizar una i. material desde el punto de vista de la → justicia distributiva, intentan eliminar los obstáculos sociales y a introducir el control público del reparto de cargas sociales (impuestos).

La i. proporcional es la i. de relaciones idénticas (Aristóteles): como → justicia que atribuye en proporción geométrica o que compensa en proporción aritmética. La i. aritmética regula la compensación de bienes estableciendo el término medio entre provecho y perjuicio. El principio de «a cada cual lo suyo» vale para la i. geométrica, que distribuye las libertades civiles de acuerdo con las → virtudes y capacidades y regula las relaciones jurídico-políticas. En tanto que → derecho, la i. proporcional se basa en criterios morales. Esta i. es rechazada por la → é. cristiana y por el → derecho natural en beneficio de una é. genérica o natural. La i. aritmética se convierte entonces en un postulado ético (Hobbes, Locke, Rousseau) que encuentra su expresión histórica en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y en la Declaración francesa de los derechos del hombre y el ciudadano.

Kant formula en el → imperativo categórico un concepto ético de la i.: en razón de su → libertad y autonomía, los hombres tienen que orientar su acción, independientemente de metas exteriores, sobre el principio incondicional del deber, el único acorde con la dignidad humana. El deber es, pues, igualmente incondicional para todos, pues el hombre no obedece entonces a ninguna otra ley que la que se da a sí mismo como ser racional (i. normativa).

Las → constituciones democráticas contienen elementos de las concepciones proporcional (orientada al mérito), normativa y material (distributiva) de la i. El principio democrático de i. obliga al Estado a velar no sólo por la igual aplicación del derecho, sino también a proteger a los individuos y grupos que podría lesionar un igualitarismo ciego (derecho a la diferencia). La i. democrática no es definible de forma unívoca y exhaustiva. Intenta un equilibrio entre la i. formal y la justicia material ligada a condicionantes individuales. La oposición entre i. y libertad no puede superarse más que mediante el equilibrio entre la i. normativa, material y proporcional. En cada caso concreto, este equilibrio no es determinable más que en referencia a criterios morales de → justicia y equidad, a la intención de los derechos fundamentales y a la consideración de las condiciones sociales de vida. *W.V.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V; *id.*, *Política*, II; J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*; *id.*, *Igualdad social y libertad política*; J. MARITAIN, *L'Égalité humaine*, en *Oeuvres*, 1912-1939; A. NEF, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zurich, 1941; J. GOMIS, *El hombre y la igualdad*, Nova Terra, Barcelona, 1961; A. S. LAKOFF, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge, 1964; S. I. BENN y R. S. PETERS, *Social Principles and Democratic State*, Londres, 1965[4], caps. 2, 5 y 6; H. BUCHS, P. FORIERS, CH. PERELMAN *et al.*, *L'égalité*, 2 vols., Bruselas, 1971/1974; H. A. BEDAU, *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, 1971; H. VALLA, *Derecho de propiedad y desigualdades sociales*, Paulinas, Buenos Aires, 1972; C. ROSSO, ed., *Études sur l'égalité*, 2 vols., Pisa/París, 1975; *id.*, *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*, Pisa/París, 1980; N. BERDIAEV, *De l'inégalité*, Lausana, 1976;

J. VILNER, *L'individualité contre l'égalité*, París, 1976; J. EYSENK, *L'inégalité de l'homme*, París, 1977; Carlos Thiebaut, ed., *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1992.

**igualdad de oportunidades** → educación; igualdad.

**ilusión** → ideología.

**Ilustración** → crítica moral.

**imagen del mundo** → cosmovisión.

**imperativo** → imperativo categórico.

**imperativo categórico.** En la é. de Kant, se denomina i. c. a aquel mandato supremo (deber) que tiene una validez irrestricta e incondicional. El i. c. se opone al imperativo hipotético que, como imperativo (técnico) de elección de los medios, no vale más que a condición de querer alcanzar un determinado → fin (p. ej., quien quiere hacerse rico, debe aumentar sus recursos más que sus gastos) o que como imperativo (pragmático) de → prudencia, impone ciertas prácticas con vistas a alcanzar un bien personal (p. ej., las prescripciones dietarias). El i. c. exige acciones que no son buenas en relación a otra cosa, sino que son buenas en sí (→ moralidad). Como excluye toda intención subjetiva, incluso la más general —la felicidad—, es de carácter objetivo, general y necesariamente válido; es la ley fundamental de la razón pura práctica (de una capacidad de desear independiente de toda condición empírica). Tiene su fuente en la autonomía de la voluntad (→ libertad). Con la exhortación al obrar moral, el i. c. designa, además, el supremo criterio de ésta: «obra siempre según la máxima por la cual puedas querer que sea erigida en ley universal». Como la existencia de las cosas conformes a leyes universales es el concepto formal de la → naturaleza, el i. c. puede expresarse también así: «obra como si la máxima de tu acción hubiera de ser, por tu voluntad, una ley natural universal». El i. c. no prescribe reglas de acción precisas, pero permite juzgar como morales o inmorales los principios o máximas de vida personal. En cuanto imperativo el i. c. no atañe más que a los seres racionales finitos (→ ser humano) que, a diferencia de los seres racionales puros (→ Dios), están determinados por la sensibilidad, y que, de hecho, no actúan necesariamente de forma moral.

Con posterioridad a Kant varios moralistas modernos (Hare, Singer) han formulado un *principio de universalización*: «No debería seguirse ninguna acción cuya observancia general tuviese malas consecuencias». Aquí se generalizan no máximas (→ normas), sino directamente acciones; además, son obligadas las consideraciones de consecuencia, algo que no admite la doctrina del i. c. en cuanto criterio de razón pura. *O.H.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Crítica de la razón práctica*; *id.*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; W. T. JONES, *Morality and Freedom in the Philosophy of Kant*, Oxford, 1940; W. D. ROSS, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1954; F. ALQUIÉ, *La morale de Kant*, París, 1959; L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960; M. MORITZ, *Kants Einteilung des Imperativs*, Lung, 1960; G. KRÜGER, *Critique et morale chez Kant*, París, 1961; M. G. SINGER, *Generalisation in Ethics*, Nueva York, 1961; H. J. PATON, *Der Kategorischer Imperativ*, Berlín, 1962; T. C. WILLIAMS, *The concept of Categorical Imperative*, Londres, 1968; V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, París, 1969; E. WEIL, *La philosophie morale*, París, 1969; *id.*, *Problèmes kantiens*, París, 1970; B. CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, 1973; R. P. WOLFF, *The Autonomy of Reason*, Nueva York, 1973; S. SEVILLA SEGURA, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Universidad de Valencia, 1979; V. ROSSVAER, *Kant's Moral Philosophy*, Oslo, 1979; O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, Munich, 1983; cap. 9; L. MARTÍNEZ DE VELASCO, *El imperativo moral como interés de la razón*, Orígenes, Madrid, 1987; S. RÁBADE ROMEO, *Kant: conocimiento y racionalidad*, vol. 2; *El*

*uso práctico de la razón*, Cincel, Madrid, 1987; J. MUGUERZA, «Kant», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1991.

**imperativo hipotético** → imperativo categórico.

**imperativos, teoría de los** → positivismo jurídico.

**imperialismo** → discriminación.

**indeterminismo** → determinación.

**indiferencia.** Con el término i. se designa una actitud de neutralidad con respecto a los contenidos morales de → acciones posibles. El concepto de i. incluye problemas muy diversos: 1. En la filosofía medieval aparece la cuestión de la i. en el contexto del análisis del curso de la acción y de la elección moral (→ decisión). Se garantiza la → libertad humana admitiendo que este proceso tiene una fase en la cual el individuo es indiferente a los contenidos valorativos de la acción (*libertas indifferentiae*) antes de elegir. Mientras que Duns Scoto mantiene una i. hasta la decisión voluntaria, santo Tomás ve ya en el acto cognitivo una cualificación ética que orienta la elección. 2. Otro aspecto de la i. es el que se presenta cuando se indaga la cuestión de si determinadas acciones pueden considerarse moralmente neutras. A la opinión de que ciertos actos de la vida cotidiana son relativamente indiferentes desde el punto de vista moral, se opone la convicción de que éstos tienen siempre alguna relación con actos significativos. En razón de las interrelaciones personales y sociales de las decisiones humanas, hay que atribuir incluso a los actos relativos insignificantes una relación indirecta con opciones moralmente importantes, y reconocerles entonces un → valor derivado. 3. Finalmente, hay que distinguir de las condiciones objetivas de la i. de nuestras acciones la i. de la actitud subjetiva. La i. como falta de motivación subjetiva tiene sus causas, por ejemplo, en una deficiente → socialización que no ha permitido al niño desarrollar criterios de diferenciación; o bien resulta de la decepción suscitada por la falta de fuerza de convicción y eficacia práctica de las decisiones morales, y se expresa como el sentimiento de resignación, que en determinadas circunstancias puede condicionar toda la actitud ante la vida y llevar al suicidio (→ cuerpo). A.S.

*Bibliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II, I, q. 18; R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, IV; G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, I[a], 46, III[a], 303, 314, 320, 365; S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*; W. HOERRES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, 1962; J. FERRATER MORA, «Indiferencia», en *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1981[3].

**individual, ética** → individuo.

**individualismo** → individuo.

**individuo.** El i. es el ser indiviso, que no podría ser dividido sin perder su unicidad y su existencia propia. El concepto de i. designa al ser humano en lo que tiene de único, tanto en sus → necesidades e intereses, sus talentos y capacidades, como en sus → pasiones, su forma de vida y sus representaciones. La → é. cristiana y la → é. existencialista (Kierkegaard como antítesis de Hegel), han insistido en la dignidad humana (→ humanidad) y la irremplazabilidad del i. o de la persona, incitándole a realizarse en la plenitud de su individualidad, si bien no mediante un obrar arbitrario ni autoritario, sino de acuerdo con su propia → conciencia, reconociéndose en lo que es, hasta en sus debilidades, y asumiendo la → responsabilidad de sus actos.

El i. no es ni una mónada carente de relaciones ni tampoco un ser consumado al nacer. Encuentra su identidad en un proceso formativo que dura toda su vida. Son característicos del i. la → educación y des-

cubrimiento de sí, el → trabajo y la → comunicación (y, en ésta, en particular las relaciones determinadas por el → amor, la → libertad y la → justicia), así como el → juego, la → religión, la autoexpresión en el arte, la ciencia, etc.

Como complemento de la → é. social, que determina el orden fundamental adecuado a una sociedad, la é. individual examina los → deberes de uno con respecto a los demás (p. ej., las prohibiciones de matar, mentir, robar). Parte de la naturaleza del → ser humano en cuanto persona individual, y subraya su → responsabilidad y autorrealización, sin negar por ello la dimensión social y política complementaria.

El *individualismo* afirma la primacía absoluta del i.: su responsabilidad personal, de la que no puede eximirle ninguna comunidad, y su insustituibilidad, de forma que (al contrario p. ej. del → utilitarismo, o de ciertas formas de → é. marxista), el bien de ningún i. puede oponerse al bien de los demás. El individualismo metodológico de la teoría económica clásica y moderna y de la teoría contractual (Hobbes, Locke, Rousseau, A. Smith, Kant, Hayek, M. Friedman, J. Rawls, R. Nozick, Höffe, etc.) no afirma ni el total aislamiento del ser humano ni que la colaboración social sea más que un medio para alcanzar fines individuales; entiende que todo → orden político y social no puede justificarse en definitiva más que en el propio → interés de los i. En parte fundamenta una é. económica del *laissez-faire* y un → Estado que subraya la garantía de los → derechos fundamentales, a fin de hacer posible el libre desarrollo de los i. (liberalismo); pero en parte desemboca en un absolutismo político (Hobbes). *O.H.*

*Bibliografía*: *a*) Individuo: J. ROYCE, *The World and the Individual*, Nueva York, 1901; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927; K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munich, 1928; R. GRADI, *Individu e personalité*, Siena, 1945; H. BOUCHET, *Introduction à la philosophie de l'individu*, París, 1949; H. BERGAMANN, *Auf dem Wege zur Persnlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualität*, Limbourg, 1964; J. JACOBI, *Der Weg zur Individuation*, Zurich/Stuttgart, 1965; B. RUSSELL, *Autoridad e Individuo*, FCE, México, 1967; R. GARAUDY, *Le marxisme et la personnalité*, París, 1968; H. THOMAE, *Das Individuum und seine Welt*, Gotinga, 1968; M. LANDMANN, *Das Ende des Individuum*, Suttgart, 1971; J. VILNER, *L'individualité contre l'égalité*, París, 1976; H. SPENCER, *El individuo contra el Estado*, Orbis, Barcelona, 1985; cf. también la bibliografía de «Persona». *b*) Individualismo: T. HOBBES, *Leviatán*; *id.*, *De Homine*; M. STIRNER, *El único y su propiedad*; H. SPENCER, *El Individuo contra el Estado*; J. S. MILL, *Sobre la libertad*, caps. 3 y 4; J. DEWEY, *Individualism*, Old and New, Londres, 1931; M. WALINE, *L'individualisme et le droit*, París, 1946; F. A. HAYEK, *A-Individualism, True and False*, Oxford, 1946; C. DAMUR, *Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, Berna, 1947; R. S. DEVANE, *The Failure of Individualism*, Dublín, 1948; A. VON HAYECK, *Individualismus und wirtschafliche Ordnung*, Zurich, 1952; R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1974; S. LUKES, *Individualism*, Oxford, 1976; W. RAUB, *Individuelles Handeln und gesselschaftliche Folgen*, Darmstadt, 1981; G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982.

**indulgencia** → perdón.

**inferioridad** → discriminación.

**información** → ética de la información.

**inmoralismo** → nihilismo.

**inmortalidad del alma** → religión.

**instintiva, conducta** → instinto.

**instinto.** La investigación biológica de la conducta (etología) de Tinbergen, K. Lorenz, Eibl-Eibesfeldt y otros denomina i. a una pulsión innata y específica considerada como → determinante biológica del comportamiento de hombres y animales, sobre el que no puede influir la capacidad

de aprendizaje individual. El acto instintivo es un tipo de movimiento estereotipado; basado en una coordinación hereditaria, se expresa sin inteligencia de su despliegue o su → finalidad individual o genética. Va precedido de una apetencia influible por aprendizaje individual, la búsqueda pulsional de la excitación, que desencadena el mecanismo hereditario cuya expresión, en cuanto actividad → placentera, promete una intensa satisfacción. Es erróneo nombrar a los i. según sus funciones (i. de cópula, de valor, de predación), pues estas actividades se descomponen en elementos instintivos y no instintivos independientes unos de otros.

Es muy controvertida la significación de los i. para el → ser humano. La antropología cultural (p. ej., A. Gehlen) considera al hombre empobrecido e inseguro en el ámbito instintivo; por lo demás, sus i. residuales estarían considerablemente recubiertos por el desarrollo cultural y por su actividad consciente. La supervivencia individual y colectiva, que no está ya asegurada por los i. y por los medios orgánicos de defensa y ataque, debe garantizarse entonces por la → cultura, la → moral y las costumbres, sobre la base de la confianza recíproca. La etología rechaza esta devaluación de las determinantes biológicas, pues ve en las energías e i. biológicos los componentes básicos del comportamiento humano, especialmente en la agresividad (→ violencia). Los adversarios de esta escuela (J. Dolland, A. Planck, W. Michaelis) consideran la agresividad no como un fenómeno biológico, sino un fenómeno explicable por causas sociales: para estos autores, el único origen de la violencia estaría en un entorno represivo y el fracaso en la satisfacción de las → necesidades que éste produce (frustración).

Tanto los investigadores de la conducta como sus adversarios se basan en una noción de causalidad lineal, así como en la alternativa herencia-ambiente. De este modo, las causas se remiten o bien a los i. hereditarios y sus desencadenantes o bien al entorno social y sus estímulos específicos. La nueva «teoría sistémica del comportamiento» (E. Mayr, W. Wieser; precursor: J. von Uexküll) rechaza esta alternativa, y propone un modelo cibernético de la interacción entre organismo y entorno que incluye, en el ámbito humano, las reformas de organización política, los métodos educativos, etc. La teoría sistémica reconoce los determinantes biológicos, pero no bajo la forma fija instintiva. Considera que el comportamiento está guiado por programas genéticos localizados en estructuras fundamentales del sistema nervioso central, que dependen de informaciones exteriores y complementarias y que son modificables, dentro de ciertos límites, por la influencia de las experiencias individuales. Incluso el → ser humano tendría programas genéticos innatos, que codeterminan su comportamiento; entre sus rasgos invariables estarían la dependencia de un sistema social, la búsqueda de contactos y protección, su no dependencia de territorios determinados y su disposición permanente a la cópula. Sólo con la elaboración de la información recibida del entorno, p. ej. en la experiencia de relaciones sociales, pueden entrar en funcionamiento estos programas, es decir, pasar de una estructura latente a un estado realizado. Además, en razón de su plasticidad, cualitativamente superior a la de los animales, tienen considerablemente abierto el tipo de informaciones utilizables: p. ej., las relaciones sociales pueden organizarse en una forma tribal o de familia pequeña. Por último, ciertas partes del programa, por ejemplo las que codeterminan el aspecto destructivo de las luchas intergrupales, pueden modificarse por su transformación o inserción en el marco de estructuras de comportamiento más complejas (p. ej., el abandono de los sentimientos hostiles hacia los extraños por la extensión del concepto de grupo a todos los habitantes de la tierra: → humanitarismo). El modelo ci-

bernético permite imaginar que esta modificación está guiada por la conciencia y la razón, pues el sistema nervioso central, a partir de un cierto grado de complejidad, comienza a formular sus propias leyes. *O.H.*

*Bibliografía*: M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*; M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, París, 1942; E. DE GREFF, *Notre destinée et nos instincts*, París, 1945; G. VIAUD, *Les instincts*, París, 1959; G. ROTH, ed., *Kritik der Verhaltensforschung*, Munich, 1974; I. EIBL-EIBESFELDT, *Etología: Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1979; A. TINBERGEN, *Instinktlehre*, Berlín, 1979[6] (fr.: *L'étude de l'instinct*, París, 1953); A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980; A. HELLER, *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980; K. LORENZ, *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985; *Los instintos y la emoción, vivencias íntimas del yo*, Iber Quorum, Madrid, 1986.

**instituciones.** Las i. (del lat. *instituere*, establecer, organizar) no son un sistema rígido que determine de una forma funcional las relaciones entre → individuos y grupos sociales, y las relaciones de éstos con la → sociedad y el → Estado. El reconocimiento de las i. garantiza la permanencia de costumbres, → usos y → necesidades. Las i. aseguran la regularidad de la acción social, libran al individuo de la necesidad de repetir las → decisiones conscientes en determinados tipos de acción, pero no la conciencia subjetiva de las normas de conducta, a imagen de una función biológica o pulsional (→ biologismo). Las i. son las «formas de acción y costumbre» (A. Gehlen), un «sistema objetivo de acciones sociales» (H. Schelsky), en el sentido del espíritu objetivo de Hegel, como unidad de la voluntad racional y de la voluntad singular en la que se ponen límites a la arbitrariedad, y en la que coinciden los fines de la → sociedad y el Estado y los usos y costumbres privados. Desde el punto de vista antropológico, las i. pueden considerarse funciones condicionadas por las necesidades (B. Malinowski) con vistas a asegurar la unidad sociocultural (función integradora); desde la perspectiva filosófico-social pueden entenderse como función de las ideas y representaciones que las constituyen (M. Hauriou) o bien pragmáticamente como formas de organización funcionales y finalistas de la vida social (A. Gehlen). Representan en cada caso un sistema de normas constitutivo de la acción, que por una parte estabiliza la vida social, pero por otra constituye la base de la evolución social al crear una coincidencia crítica entre las normas y su legitimidad. Así puede desarrollarse una oposición entre las exigencias normativas y una legitimidad institucional, que hace necesaria la transformación de las i.

Las éticas que reducen la determinación normativa de la acción (Kant) a los → deberes subjetivos de la → conciencia introducen una relación conflictiva entre → libertad e i., y devalúan las exigencias normativas de la i. El problema de la i. es, sin embargo, el de la realidad moral de la acción, que comprende necesariamente en el proceso de → comunicación la reflexión crítica sobre las → normas de acción y sobre la legitimación de las i. La relación abierta, discutible entre → libertad e i. en el seno del → orden político y jurídico constituye, con la ayuda de la i. fundamental del → lenguaje (K.-O. Apel), el fundamento del obrar libre y racional. *W.V.*

*Bibliografía*: G. W. HEGEL, *Filosofía del derecho*; *id.*, *Enzyklopäedie*, pp. 483-552; R. PERROT, *De l'influence de la technique sur le but des institutions juridiques*, París, 1953; R. ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, 1962; S. EISENSTADT, *Essays on Comparative Institutions*, Nueva York/Londres, 1965; J. MAILLET, *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux*, París, 1966; E. GANNAGE, *Institution et developpement*, París, 1966; H. VON PERLMUTTER, *Hacia una teoría y una práctica de las instituciones socia-*

*les*, Fontanella, Barcelona, 1967; J. K. FEIBLEMAN, *The Institutions of Society*, Nueva York, 1968; J. ELLUL, *Histoire des Institutions*, 5 vols., París, 1969; R. LOUREAU, *L'analyse institutionnelle*, París, 1970; H. SCHELSKY, ed., *Zur Theorie der Institutionen*, Düsseldorf, 1970; A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/Bonn, 1970², cap. 7; A. ETRIONI, *Les organisations modernes*, Gembloux, 1971; C. LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, 1971; L. MADRIGAL TASCÓN, *Instituciones fundamentales. De la familia a la comunidad internacional*, Marsiega, Madrid, 1972; C. CASTORIADIS, *La société bureaucratique*, París, 1973; G. LAPASSADE, *Groupes, organisations et institutions*, París, 1974; M. HAURIOU, *Derecho constitucional e instituciones políticas*, Ariel, Barcelona, 1980²; B. K. MALINOWSKI, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981²; J. CHEVALIER, R. DRAI *et al.*, *L'Institution*, París, 1981; H. J. HELLE, ed., *Kultur und Institutionen*, Berlín, 1982; C. HUBIG, ed., *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt/Nueva York, 1982; F. ALBERONI, *Movimento e institución*, Editora Nacional, Madrid, 1984; K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. 1; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986²; H. KLIEMT, *Las instituciones morales*, Laia, Barcelona, 1986.

**integración** → enfermedad.

**intención** → acción; convicción.

**intencionalidad** → acción; comprensión.

**interacción** → comunicación.

**interés propio.** Se entiende por i. p. el motivo de una persona, cuyas acciones y omisiones se refieren sólo a sí mismo. La valoración del i. p. depende de la noción de «sí mismo»:

1. Generalmente, se entiende psicológico-subjetivamente como noción que engloba al conjunto de pulsiones, → necesidades y deseos de un individuo. El i. p. tiende, mediante la satisfacción de sus exigencias, a la autoconservación, la evitación del perjuicio y privación, y la suma de intereses realizados que constituye la propia → felicidad —aun sin garantía de alcanzarla. El i. p. es el motivo natural del ser humano.

Como, a largo plazo, la satisfacción inmediata de los deseos pasajeros o de las pasiones inveteradas obstaculiza más que asegura la propia felicidad y como la búsqueda incesante de la propia felicidad crea innecesarios desvelos, un i. p. racional comporta una doble exigencia: por una parte, un control de los deseos y pasiones, así como una reflexión sobre las consecuencias de nuestros actos, la valoración de su contribución a la ansiada felicidad (→ teoría de la decisión) y la voluntad de obrar racionalmente; y, por otra, la comprensión de que va en contra del i. p. pensar demasiado en uno mismo y buscar excesivamente los placeres sensuales, el provecho material, el éxito o el poder. El i. p. exige así un obrar racional, aun cuando no moral. Pero como el ser humano es responsable de su cuerpo, vida y bienestar y la postergación de estas tareas es contraria a la moral, el i. p. es moral en la medida en que satisface estas exigencias. Sólo una falsa oposición (ya criticada por Butler y desde el punto de vista psicoanalítico por E. Fromm) entre el i. p. y el → amor al prójimo o la → benevolencia, del egoísmo y el altruismo, hace aparecer al i. p. como algo inmoral. Lo que es inmoral es tomar el i. p. como criterio último de toda acción, y perseguirlo sin consideración de los intereses de los demás (egoísmo). Stirner pensaba que el yo era lo único real y que nada tiene valor excepto en tanto sirve al yo.

Si todos no buscasen más que su i. p., se llegaría —en la situación inevitable de que varios buscasen los mismos medios de satisfacción de sus deseos— a una situación de conflicto no sujeta a regla alguna, a una «guerra de todos contra todos» (Hobbes): tan pronto como el i. p. se convierte en regla suprema, pone en peligro su propio fin, la felicidad personal. La institución del → Estado de derecho mitiga este peligro enmarcando el i. p. de cada

uno mediante leyes generales y creando las condiciones para un arbitraje racional de los conflictos (→ teoría de la decisión). Como todos dependemos esencialmente de los demás, y como se consigue la confianza y → benevolencia de los demás por el respeto, la honestidad, etc., un i. p. racional puede reconocer, a partir de su propia posición, diversos deberes morales. Sin embargo, en la medida en que éstos no son reconocidos en sí mismos sino sólo como medios con vistas a conseguir el propio fin, no se trata, según Kant, más que de un obrar conforme al deber, pero no de un obrar moral (→ moralidad).

2. Si no se entiende el «sí mismo» en una perspectiva psicológico-subjetiva sino «objetivamente» como la verdadera → naturaleza o esencial (→ humanidad), el i. p. consiste en el desarrollo de las posibilidades propias del ser humano: de la creatividad original a las capacidades sociales, políticas o intelectuales, y ante todo en la realización de las capacidades racionales propias del ser humano. I. p. y moralidad coinciden entonces (Aristóteles, Spinoza). El i. p. excluye de entrada una vida puramente natural no determinada más que por los deseos sensuales y por el afán de poder y riquezas. A condición de un control racional de los deseos y pasiones, ve Aristóteles encontrarse al ser humano consigo mismo en una convivencia, guiada por la → justicia, la → amistad y las demás → virtudes, de personas libres (*bios politikos*) o en la vida teórica (*bios theoretikos*).

O.H.

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I y X, 6-9; T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 6 y 13; D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, apéndice II; B. DE MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*; M. STIRNER, *El único y su propiedad*; E. FROMM, *Psicoanálisis y Religión*, Psiqué, Buenos Aires, 1956; D. P. GAUTHIER, ed., *Morality and Rational Self-Interst*, Englewood Cliffs, 1970.

**intereses** → necesidad.

**intuición** → métodos de la ética; sentimiento; valor.

**intuicionismo** → metaética.

**investigación, ética de la** → ética de la ciencia.

**islámica, ética** → ética islámica.

# J

**japonesa, ética** → ética china y japonesa.

**judaica, ética** → ética judaica.

**juego.** Se entiende por j. aquella actividad del → ser humano en la que éste, más allá de la transformación de la → naturaleza (→ trabajo) necesaria para la conservación de su → vida, desarrolla libremente su capacidad de dar forma a la materia. La posibilidad del j. depende, pues, de la organización del mundo del trabajo, que debe crear las condiciones de una actividad libre de ocio (solución del problema de la conservación) y que debe admitir que el carácter unidimensional del trabajo impuesto exige una compensación de fuerzas y facultades en las actividades de ocio. Así pues, contra el parecer de Huizinga, ha de reconocerse el trabajo como la condición fundamental de la civilización. En el interior del mundo del trabajo, el j. trasciende el dominio de la necesidad y abre la posibilidad de una más amplia y profunda realización del ser humano.

El j. permite apurar sus máximas posibilidades; esto puede apreciarse en el j. placentero de los niños, en la competición de los adolescentes y en el j. artístico y cultural de los adultos, que se realiza en la fiesta. Presupuesto de ello es, además de estar libre de la presión de las necesidades, una relación diferenciada con el entorno y una conciencia comunitaria (Portmann).

Por el contrario, la ascesis del trabajo en la sociedad burguesa y en el universo tecnológico moderno han dado al hombre, por una parte, la conciencia de su autodeterminación y de su libertad (autonomía), así como una capacidad casi ilimitada de producción y creación; pero, por otra parte, le han → alienado de su entorno natural. Por ello, el hombre se ve preso en el dilema siguiente: la libertad de dar forma a la materia significa una explotación de la naturaleza en cuanto materia, igual que la realización de la razón supone una postergación de la → sensibilidad (→ pasión), y que la realización del → deber supone una renuncia al deseo (Kant). Schiller ha intentado superar esta dualidad de la praxis conciliando razón y sensibilidad en el devenir estético del hombre. El arte debe superar la ruptura entre la necesidad de la forma y la necesidad de la materia, realizando la necesidad del j.; pues el hombre no es plenamente tal más que cuando juega. Una moral que vincula la realización del → bien a la producción de la forma bella se denomina *moral estética*. Para Schiller, ésta constituye el modelo de la praxis humana en general. Con ello se plantea la cuestión de si el arte puede convertirse en el modelo del trabajo o si no es más que una réplica de éste. El idealismo y el realismo son, en el ámbito del arte, la respuesta a esta cuestión. Mientras que el idealismo deja libre curso al j., fracasa por su falta de contenido de realidad. Por contrapartida, la consideración estricta del arte como réplica fiel de la realidad, representa una pérdida de espontaneidad e imaginación. La fantasía artística y la relación con la realidad deben considerarse en una

relación diferenciada, igual que el j. y el trabajo, sin que sea posible o legítimo reducir una a otra. *A.S.*

*Bibliografía*: F. SCHILLER, *La educación estética del hombre*; F. J. J. BUYTENDIJK, *Wesen und Sinn des Spiel*, Berlín, 1934; S. VALITUTTI, *Il Gioco dell uomo*, Milán, 1953; E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960; E. BERNE, *Games People Play, The Psychology of Human Relationships*, Nueva York, 1964; R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes*, París, 1967; I. HEIDEMANN, *Der Begriff des Spiel*, Berlín, 1968; J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Alianza/Emecé, Madrid/Buenos Aires, 1972; H. DESROCHES, *La société festive*, París, 1975; A. PORTMANN y D. KAMPER, *Das Spiel in biologischer und philosophischer Sicht*, Merkur, 1975; J.-J. WUNENBURGER, *La fête, le jeu, et le sacré*, París, 1977; A. COTTA, *La société ludique*, París, 1980; J. DUVIGNAUD, *Le jeu du jeu*, París, 1980; *L'enfant et le jeu*, Unesco, París, 1982; H. COX, *Las fiestas de locos*, Taurus, Madrid, 1983[3].

**juicio** → metaética.

**jurídica, ética** → derecho; derecho natural; justicia.

**justicia**. Como concepto moral (y no teológico además), la j. tiene dos significados correlativos. Según una comprensión «objetiva» (institucional, político-social), la j. es el principio normativo fundamental de la vida en común: el ideal y criterio superior de la acción individual, de las instituciones, o del orden fundamental de una comunidad política. La j. atañe ante todo al ámbito del derecho y del Estado: legislación, jurisprudencia y autoridad legítima (la j. político-social como idea normativa del derecho y el Estado). Además, concierne a la cooperación y conflicto en los ámbitos informalmente reglados (p. ej., en la familia, entre vecinos o en la escuela). Ciertamente hay que respetar otros criterios (como la estabilidad, seguridad, eficacia y bienestar), pero la j. por sí sola es medida de una justificación o crítica moral de las reglas de convivencia (→ moralidad).

Según una concepción «subjetiva» (personal), la j. está en las relaciones con los demás, una actitud moral que, a diferencia de la → amistad, el → amor y la → benevolencia, no se basa en una libre inclinación (simpatía) ni rebasa en la acción lo que es debido al otro (j. como → virtud). La j. como característica de personalidad no significa sólo que se hace lo que es justo, sino que se hace con una cierta convicción: se hace porque es justo y no por el temor a una sanción jurídica o a la reprobación social. La j. se afirma como → virtud cuando, a pesar de tener una inteligencia o poder superior, no se intenta perjudicar al otro, o bien cuando se actúa —en calidad de legislador, juez, enseñante, educador o conciudadano— de acuerdo con la idea de j. objetiva, incluso cuando hay lagunas en el derecho y la moral y dejar abierto un margen de interpretación, o cuando su aplicación resulta altamente improbable. La virtud de j. de los ciudadanos es un freno importante a la tendencia de la sociedad política a las relaciones patentemente inicuas.

El núcleo de nuestras representaciones de la justicia es, además de la idea de dignidad humana inviolable (→ humanidad), de la → libertad y solidaridad, el principio de → igualdad: las personas, en iguales condiciones, deben ser tratadas del mismo modo (mandato de igualdad, o → regla de oro). O, formulado en sentido negativo: todo trato desigual es injusto (es decir, arbitrario). El orden fundamental de una comunidad política puede considerarse esencialmente justo cuando el principio de igualdad se impone constitucionalmente a los tres poderes.

Para adecuarse al principio de igualdad, el derecho en vigor debe consistir en primer lugar en prescripciones que regulen no casos individuales en cuanto tales, sino actos o situaciones típicas (p. ej., impuesto sobre la renta, robo, asesinato) con ayuda de ciertos criterios (el impuesto sobre la renta, p. ej., según la cuantía de ingresos,

el estado civil y el número de hijos). Estos criterios no pueden ser arbitrarios. En segundo lugar, las reglas jurídicas deben establecerse de acuerdo con las mismas disposiciones jurídico-constitucionales y según los principios normativos rectores (p. ej., los principios rectores del Estado de derecho liberal, de la democracia y del Estado social). Éstos pueden justificarse por la mediación de principios de aplicación de la j. (cooperación y conflicto; momento descriptivo) y criterios supremos de la moral (momento normativo). Si se reconoce la universalidad (→ imperativo categórico) como medida de la moralidad, se da la posibilidad de regular las relaciones de cooperación y conflicto según principios de validez universal, y en particular según los → derechos humanos inalienables (derechos personales de libertad, derechos de participación y derechos sociales). En tercer lugar, el poder ejecutivo y la jurisprudencia deben aplicar los decretos y leyes de forma imparcial, sin atención a las personas (sin consideración al sexo, la religión, la raza, la situación económica o cultural) (por eso en el arte figurativo se representa a la j. como una figura con los ojos vendados).

La determinación más concreta de la j. es objeto de controversia (por ello los llamados principios normativos rectores de la j. constituyen criterios importantes). En la distribución de derechos y deberes, de bienes y cargas (j. distributiva) se hacen valer tres criterios: a cada cual lo mismo o a cada cual según su valor como ser humano en general; a cada cual según su capacidad y rendimiento; a cada cual según sus necesidades. De acuerdo con la idea de dignidad humana inviolable (→ humanidad) y de inviolabilidad de la persona, se considera indiscutible que, con respecto a los derechos fundamentales, toda persona tiene derecho a un trato igual (por ello, los derechos fundamentales son derechos inalienables de toda persona). Por el contrario, la posición social y los bienes económicos deben asignarse en función de criterios de competencia, criterios de necesidad y por una combinación de ambos. El salario individual se calcula generalmente según la competencia e importancia social de la profesión; la ayuda social, según las necesidades, y los impuestos según ambas cosas: según la cuantía de los ingresos, pero también del estado civil y del número de hijos.

La determinación más precisa de los baremos de los principios normativos rectores y de las condiciones de vida económicas, sociales y culturales es una tarea de orden político, en la cual la idea de j. desempeña una función normativa y crítica. En general, puede decirse que la dignidad inviolable implica la garantía mínima de la existencia, conlleva el primado de las necesidades. Por contrapartida, el estilo de vida de cada cual es patrimonio de la libertad individual. De este modo, la idea de j. como rectitud (*fairness*) supone que todos los bienes, posiciones, cargos y funciones están en principio abiertos a todos y que el orden socioeconómico no opera meramente en beneficio de ciertos grupos sociales, sino del bienestar general. Desde el punto de vista de la solidaridad, atañe también a la j. social igualar los desequilibrios naturales y sociales existentes. La j. conmutativa atañe al intercambio de cosas desiguales (compra, renta, etc.). Se considera justo el intercambio cuando las cosas permutadas son de igual valor, sirviendo el dinero como medida general de valor. Subsiste de todos modos la dificultad de determinar el valor exacto de una cosa, ya que los mismos criterios son controvertidos. ¿Ha de determinarse el valor por el trabajo invertido, por la utilidad (valor de uso) o por el precio de mercado? Aunque en el debate actual domina la idea de la j. distributiva, es recomendable derivar deberes de la j. incluso fundamentales de la j. conmutativa (Höffe, 1991). La idea de j. exige igualmente ordenar según su valor las cosas dañadas, y fijar las pe-

nas no arbitrariamente sino de acuerdo con la gravedad del perjuicio causado.

La aplicación de una regla jurídica general puede producir injusticias en casos concretos. El principio de equidad (*epikeia*) exige la separación de la letra estricta de la ley vigente. Con ello no se suspende la idea de derecho y de j., sino que se aplica la equidad en aras de un sentido superior de la j. La j. debe respetarse incluso en las circunstancias y situaciones extraordinarias que el legislador no ha podido prever. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *La República*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, qq. 58-61, 101-122; H. GROCIO, *Del Derecho de la Guerra y de la Paz*; T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 13-15; G. B. VICO, *De universi iuris principio et fine uno* (1720); G. W. F. LEIBNIZ, *Juris et aequi elementa*; I. KANT, *La paz perpetua*; J. S. MILL, *El utilitarismo*, cap. 5; H. SPENCER, *La justicia*; J. CASTÁN TOBEÑAS, *La idea de justicia en la tradición filosófica del mundo occidental*, Reus, Madrid, 1946; H. KELSEN, *The Metamorphoses of the Idea of Justice*, Nueva York, 1947; *id.*, *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982; N. BOBBIO, *Sulla Nozione di Giustizia*, Módena, 1952; J. NEWMANN, *Foundation of Justice*, Nueva York, 1954; M. HERRERA FIGUEROA, *Justicia y sentido*, Tucumán, 1955; F. A. OLAFSON, *Justice and Social Policy*, Englewood Cliffs, 1961; R. BRANDT, *Social Justice*, Englewood Cliffs, 1962; CH. PERELMAN, *Justice et raison*, Bruselas, 1963; J. PIEPER, *Justicia y fortaleza*, Rialp, Madrid, 1968; R. CHARVIN, *Justice et politique*, París, 1968; P. TILLICH, *Amor, poder y justicia*, Ariel, Barcelona, 1970; N. M. L. NATHAN, *The Concept of Justice*, Londres, 1971; A. BEDAU, *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, 1971; T. ECKHOFF, *Justice, Its Determinations in Social Interaction*, Rotterdam, 1974; R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York/Oxford, 1974; R. DAHRENDORF, *Die neue Freiheit*, Munich/Zurich, 1975; D. MILLER, *Social Justice*, Oxford, 1976; I. TAMELLO, *Theorie der Gerechtigkeit*, Friburgo, 1977; O. HÖFFE, ed., *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1977; *id.*, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1987; J. MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979; J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979; J. R. LUCAS, *On Justice*, Oxford, 1980; F. A. VON HAYEK, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, 2 vols., Landsberg a.L., 1981; A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1982[5].

**juzgar, facultad de** → prudencia.

# L

**lealtad** → esperanza.

**legalidad** → moralidad.

**legitimación, crisis de** → crítica moral; dominación; fundamentación.

**lenguaje** → comunicación.

**ley** → derecho; derecho natural; norma.

**ley fundamental** → constitución.

**ley moral** → principio moral.

**liberación** → ética de la liberación.

**liberalismo** → Estado; ética de la economía.

**libertad.** L. significa autodeterminación. Este concepto fundamental del pensamiento filosófico y ético-político moderno significa negativamente la independencia con respecto a la heterodeterminación (de tipo natural, social o político) y positivamente que uno se determina a sí mismo en su actuar, dándose el contenido de esta acción. Tanto en el ámbito grecolatino como en el germánico, el término «libre» ha tenido una significación particular, exclusivamente jurídica. Distinguía a los hombres: en tanto que miembros de pleno derecho de una comunidad, los hombres «libres» vivían, a diferencia de los esclavos, por y para sí, independientes de una soberanía extraña. Y, a diferencia de los extranjeros, los hombres «libres» estaban protegidos del agravio u opresión de toda otra soberanía.

Bajo la influencia de las → é. estoica, → judaica y → cristiana, así como de las filosofías y movimientos políticos modernos, la l. se consideró, en una perspectiva universalista, como exigencia del → individuo y de toda comunidad política. Pero se mantuvo hasta nuestros días la doble significación del término «libre»: la l. política consiste en la independencia con respecto a una soberanía extraña, y en la garantía de esta independencia por un poder reconocido. La l. universalizada se presenta por lo demás a dos niveles: como autodeterminación del obrar (l. de acción) y como autodeterminación de la voluntad (libre arbitrio).

1. La l. de acción, en el sentido más elemental, consiste en la facultad de moverse según las propias fuerzas y posibilidades. Así, los animales viven en l. cuando se desarrollan en su medio natural y según las leyes propias de su especie. En un sentido estricto y específicamente humano, la l. de acción incluye un espacio de alternativas, y una capacidad de elegir. L. significa aquí actuar, pero también, abstenerse de actuar (*libertas exercitii*), o poder hacer una u otra cosa (*libertas especificationis*). Esta l. tiene dos aspectos: por una parte, se trata de la capacidad del hombre de desarrollar, a partir de sí mismo, una representación de los fines de su vida y de los medios para alcanzarlos, y de obrar sin constricción exterior de acuerdo con esta representación. L. significa así la capaci-

dad de querer algo, de obrar consciente y voluntariamente. Por otra parte, significa realizar lo que uno quiere realizar, de acuerdo con las propias fuerzas y los condicionantes sociales y políticos.

La l. de acción no es una cualidad innata, sino una virtualidad que hay que actualizar, algo que consiguen las personas en diferente medida. Un individuo es tanto más libre cuanto más amplia es su l. de acción (Hobbes, *De cive*, cap. 9). Esto depende de las condiciones físicas, psíquicas, económicas y políticas. Además, la l. de acción es un concepto comparativo. El niño, el enfermo, el pobre, el débil están mucho más limitados que el adulto, el sano, el rico o el poderoso. Por lo demás, se es tanto más libre cuantas más alternativas de acción se perciben, por inteligencia y experiencia, y más se dominan los afectos y → pasiones, gracias a la fuerza del carácter; también se es más libre cuantas menos sean las restricciones que ejerce una «sociedad abierta» (Bergson, Popper, Kolakowski, → racionalismo crítico).

Una comunidad política es libre en sus actos cuando sus leyes no le son impuestas desde fuera, por tanto cuando las promulga ella misma (soberanía hacia el exterior) y cuando estas leyes tienen por fin el propio → bien común. Es libre para sus miembros en la medida en que, como quiere la tradición liberal (Locke, Hume, A. Smith, J. S. Mill, etc.), les evita las constricciones directas, pero también las indirectas, evidenciadas por la → teoría crítica (→ manipulación, → ideología, etc.). L. es entonces el concepto que engloba a todas las libertades, especificadas en las libertades fundamentales (l. de opinión, de reunión, de propiedad, etc.), libertades que deben ser defendidas contra las agresiones de individuos, grupos o del poder político. Estas libertades permiten a cada cual desarrollarse o emanciparse de acuerdo con sus metas y gustos. Por lo demás, una comunidad política es libre hacia el interior mediante una forma de gobierno caracterizada por: *a*) leyes generales y no decretos arbitrarios (→ derecho), *b*) la división de poderes, con unos tribunales independientes, que controlan a gobierno y parlamento, *c*) un parlamento elegido → democráticamente que elige y controla al gobierno, *d*) la descentralización del poder (federalismo) y *e*) el derecho, en caso de violación de las l. fundamentales, de oponer → resistencia al gobierno.

2. Como la l. de elección de una persona puede entrar en conflicto con la de otra, son precisas leyes políticas de → regulación de conflictos, mediante las cuales se limita y garantiza a la vez la l. de acción de cada cual. Además, allí donde se puede y se tiene derecho a hacer lo que se quiere, la voluntad está determinada por condiciones físicas, psíquicas, sociales y de otro tipo. La realidad de estas diversas → determinaciones es indudable y pone en cuestión la l. Pero contra lo que erróneamente se supone, l. y determinación no se excluyen mutuamente. La l. política y el libre arbitrio no consisten en una pura indeterminación, sino en una determinación de segundo orden: en el darse a sí mismo las propias leyes (autonomía), según las cuales se actúa tanto como comunidad política (l. política) como en cuanto individuo (l. moral).

2.1. El libre arbitrio es la capacidad de causar, a partir de uno mismo, una situación de hecho (Kant). Consiste en que la voluntad no se deja determinar, en última instancia, ni por los impulsos de la sensibilidad ni por las compulsiones sociales (heteronomía), sino que es el origen de su querer-así-y-no-de-otro-modo. Esto no significa que se pueda desvincular de sus múltiples condicionantes, como si fuese posible comenzar a partir de la nada. Hay unas condiciones dadas, pero no como hechos inmodificables, sino como condiciones ante las cuales puede posicionarse el hombre; puede nombrarlas, juzgarlas y reconocerlas (apropiárselas de forma creativa y productiva) o bien rechazarlas y laborar

por su transformación según procesos (auto-)educativos, terapéuticos, políticos o de otro tipo. El momento de la relación consigo mismo se denomina *razón práctica* o → voluntad libre. La libre voluntad no debe entenderse, por tanto, en una perspectiva empírica o cuasiempírica, según se hace a menudo (p. ej., Ryle), como una sustancia espiritual independiente, sino en una perspectiva trascendental (→ métodos de la é.), que se manifiesta en el modo de obrar correspondiente. La l. trascendental significa que el contenido del querer no está sencillamente dado de antemano, sino que la voluntad debe abrirse a este contenido en un acto primario de reconocimiento. Sólo es apto para este reconocimiento un contenido que tiene él mismo el rango de l. Por esta razón, la l. se establece mediante la afirmación de la l. del otro, por el reconocimiento del otro como ser libre; la l. tiene así un carácter comunicativo.

2.2. Una acción es moralmente libre o ética si no obedece a máximas subjetivas sensorialmente determinadas —y por tanto subjetivamente plausibles— sino a leyes objetivas o universalizables, es decir, adecuadas al criterio del → imperativo categórico.

2.3. Una comunidad humana, un ordenamiento político es libre cuando las relaciones exteriores de sus miembros no están determinadas por la arbitrariedad y anarquía (estado de naturaleza), sino por leyes rigurosamente universalizables. La l. consiste en un Estado de derecho conforme al concepto racional de lo justo: en una reciprocidad de restricciones y, al mismo tiempo, en la garantía contra la arbitrariedad que puede suponer la acción de cada cual. Todos sus miembros deben poder dar su asentimiento. La l. política no consiste, ante todo, en la minimización de restricciones y la maximización de espacios libres, sino en la igualdad y reciprocidad de las restricciones y en la garantía del libre arbitrio. Es libre un sistema de derechos como potestaciones (derecho a la → vida, la → propiedad, a la → libertad de expresión, etc.) y de deberes complementarios, enunciados en la forma de interdicciones (prohibición del asesinato, el robo, las minoraciones de la libertad de expresión de los demás, etc.). La maximización de los espacios libres es una consecuencia necesaria, pues la restricción legal sólo es legítima cuando se trata de impedir los obstáculos a la l. de los demás.

O.H.

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I-III; *id.*, *Política*, III, 6-9; AGUSTÍN, *Del libre arbitrio*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, pp. 82-83, I-II, p. 8; *id.*, *Quaestiones disputatae, de Malo*, cap. 6; M. LUTERO, *De servo arbitrio*; ERASMO, *De libero arbitrio*; T. HOBBES, *Of Liberty and Necessity*; R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, IV; E. B. CONDILLAC, *Dissertation sur la liberté*; B. SPINOZA, *Ética*, V; G. W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, cap. 21; D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, cap. 8; I. KANT, *Crítica de la razón pura*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*; F. W. J. SCHELLING, *La esencia de la libertad humana*; G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*; A. SCHOPENHAUER, *Sobre la libertad humana*; J. S. MILL, *Sobre la libertad*; CH. SECRETAN, *La philosophie de la liberté*, 2 vols., París, 1879; M. HEIDEGGER, *La esencia del fundamento*; H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, cap. III; *id.*, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946, caps. 1-3; C. PIAT, *La Liberté*, 2 vols., París, 1934; J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, IV, I; G. MOTTIER, *Determinisme et liberté*, París, 1947; G. BERNANOS, *La libertad ¿para qué?*, Buenos Aires, 1947; A. WENZI, *Philosophie der Freiheit*, 2 vols., Munich, 1947/1949; *La libertad*, 3.ª Semana Española de Filosofía, CSIC, Madrid, 1957; N. ABBAGNANO, *Filosofía de lo posible*, FCE, México, 1959; R. MARÍN IBÁÑEZ, *Libertad y compromiso en Sartre*, CSIC, Madrid, 1959; Y. SIMON, *Libre arbitre et jugement*, Lovaina, 1960; G. GUSDORF, *Signification humaine de la liberté*, París, 1962; R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963; P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II, París, 1963; N. BERDIAEV, *De l'esclavatge et de la liberté de l'homme*, París, 1963; G. GURVITCH, *Determinismes sociaux et liberté humaine*, París, 1963; S. HOOK, ed.,

*Determinismo y libertad*, Fontanella, Barcelona, 1969; I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969; A. VACHET, *La ideología liberal*, 2 vols., Fundamentos, Madrid, 1972/73; J. ELLUL, *Ethique de la liberté*, París, 1974; J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, Chicago/Londres, 1975; A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Filosofía de la libertad*, 2 vols. (vol. I: *Diálogo con N. Hartmann*; vol. 2: *Bibliografía*), CECA, Madrid, 1975; J. F. LISÓN BUENDÍA, *La libertad en la ética de N. Hartmann*, CIS, Madrid, 1975; A. EDMAIER, *Dimensionen der Freiheit*, Kevalaer, 1976; A. OROZCO DELCLOS, *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid, 1977; L. F. MATEO SECO, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Magisterio Español, Madrid, 1978; C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, ed., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Friburgo/París, 1978; H. M. BAUMGARTNER, ed., *Prinzip Freiheit*, Friburgo/Munich, 1979; J. SPLETT, *Wie frei ist der Mensch?*, Düsseldorf, 1980; H. KRINGS, *System und Freiheit*, Friburgo/Munich, 1980; F. A. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad*, Unión, Madrid, 1982$^{4}$; J.-M. TERRICABRAS, *Crítica i llibertat*, Curial, Barcelona, 1983; R. ARON, *Ensayo sobre las libertades*, Alianza, Madrid, 1984; J. THORP, *El libre albedrío*, Herder, Barcelona, 1985; H. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1986; E. FROMM, *El miedo a la libertad*; R. STEINER, *La filosofía de la libertad*, Rudolf Steiner, Madrid, 1986; J. CRUZ CRUZ, *Libertad en el tiempo*, Universidad de Piura, Perú/Madrid, 1986; J. ALEU BENÍTEZ, *Filosofía y libertad en Kant*, PPU, Barcelona, 1987; J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, París, 1988; S. GINER, *El destino de la libertad*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1987.

**libertad de dominación** → dominación.

**libertad de investigación** → ética de la ciencia.

**libre arbitrio** → libertad.

**lucha de clases** → ética marxista.

**lucha por la vida** → darwinismo social.

# M

**mal.** El m. es, por oposición al → bien, lo reprobable sin más. Como todo lo que es, es bueno (san Agustín), el concepto metafísico de m. carece de una realidad propia. Por ello, el m. no es sólo la negación o carencia del bien, sino o bien su radical oposición (concepción dualista del m.: J. S. Mill) o bien algo suprimido en el marco de una armonía universal del bien (concepción monista del m.: Spinoza). En su concepción dualista, el m. supone la negación radical del bien, incluso como «bien» afirmable, mientras que de acuerdo con la interpretación monista es simplemente la consecuencia de un incompleto conocimiento humano que, de ser completo, no conocería noción alguna de m.

Como concepto moral, el m. se contrapone a un bien determinado, dependiente de valoraciones religiosas y normas morales, motivado por la debilidad de la voluntad humana. El m. moral necesita, como el m. metafísico, una mala voluntad que se afirma (en su maldad) y que es capaz, mediante la preferencia absoluta de las máximas egoístas, del m. radical, de la inversión del orden moral. Ambas concepciones del m. expresan, pues, un conflicto de una voluntad individual, que se afirma absolutamente a sí misma, con un determinado bien. Es el problema fundamental de la teodicea (del gr. *theos,* dios, y *dike,* justo): si Dios existe, ¿cómo puede darse el m.? Esta «justificación de Dios», mediante la razón humana (Leibniz) parte de la incompatibilidad apriórica del m. con el Dios omnipotente y omnisciente y busca principios explicativos en la → culpa del ser humano y en la → libertad del espíritu finito. Sin embargo, Dios creó el bien mediante el m. (Lutero); el m. se suprime en razón a su propia contradicción interna (Kant) o se diluye como fenómeno de transición del espíritu subjetivo (moralidad) en el espíritu objetivo (eticidad en Hegel). La posibilidad del m. como esencial falibilidad es característica del → ser humano; una y otra vez yerra en su obrar la síntesis de finitud e infinitud. Esta «desproporción» y debilidad originales (P. Ricoeur) es lo que le capacita para el m. El m. no puede seguirse más atrás de esta capacidad. Por su propio origen, es inexplicable. El hecho del m. sólo puede derivar de la debilidad del ser humano, pues es él quien lo practica en su obrar. La capacidad y el hecho del m. están presupuestos en la é., que exige una → educación moral del ser humano. El fundamento de la culpa humana está en el tránsito de la posibilidad a la realidad del m., el error voluntario. La → é. cristiana entiende, por tanto, el pecado no como un hecho ineludible, sino como una negación voluntaria del bien libremente elegida, y de la que hay que responsabilizarse. También como desesperación y miedo ante el m. (Kierkegaard) el pecado es una negación de la voluntad a Dios, quien superó esta culpa mediante su muerte y resurrección.

A diferencia del m. moral, la desgracia no depende de la voluntad o decisiones morales, sino que está vinculada a sensaciones de desagrado, dolor y carencia. Las

desgracias como consecuencia de las acciones por ignorancia o compulsión exterior pueden ser atenuadas o evitadas mediante la reflexión y el conocimiento de las circunstancias y fin del obrar (Aristóteles). La investigación conductual (K. Lorenz) contempla el m. como un fenómeno degenerativo reparable de la historia natural de la agresión humana (→ violencia). Así reduce el m. a un fenómeno biológico y físico. Pero no queda claro entonces en qué sentido es el hombre moralmente → responsable del m. que comete. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Fedro*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, qq. 5, 48, 49; *id.*, *De malo*; B. SPINOZA, *Ética*, I; G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*; I. KANT, *Crítica de la razón práctica*; *id.*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; G. W. F. HEGEL, *La fenomenología del espíritu*; *id.*, *Filosofía de la religión*; S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cap. 4; J. S. MILL, *Three Essays on Religion*; F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*; P. SIWEK, *El problema del mal*, Buenos Aires, 1945; V. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, 1947; A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vols., París, 1951/1952; L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, París, 1951; *El problema del mal*, Segunda Semana Española de Filosofía, CSIC, Madrid, 1955; J. NABERT, *Essai sur le mal*, París, 1955; R. VERNAUX, *Problèmes et mystères du mal*, París, 1956; P. CLAUDEL, J. MARITAIN, G. MARCEL *et al.*, *El mal está entre nosotros*, Fomento de Cultura, Valencia, 1959; B. WELTE, *Über das Bse*, Friburgo, 1959; K. LORENZ, *Das sogenannte Bse*, Viena, 1963, sección 3.ª; E. BORNE, *Le problème du mal*, París, 1963; A. CARACO, *Huit essais sur le mal*, Neuchâtel, 1963; M. A. KRAPIEC, *Pourquoi le mal?*, París, 1967; J. MARITAIN, *...Y Dios permite el mal*, Guadarrama, Madrid, 1967; L.-B. GEIGER, *L'expérience humaine du mal*, París, 1969; O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montreal, 1971; P. WATTÉ, *Structures philosophiques du péché original*, Gembloux, 1974; A. PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, Londres, 1975; P. NEMO, *Job et l'excès du mal*, París, 1978; R. A. TSANOFF, *The Nature of Evil*, Londres, 1980; Y. LABBÉ, *Le sens et le mal*, *Théodicée du Samedi Saint*, París, 1980; A. GÖRRES y K. RAHNER, *Das Bse*, Friburgo, 1982; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982; F. PÉREZ RUIZ, *Metafísica del mal*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1982; A. SCHITZE, *El enigma del mal*, Rudolf Steiner, Madrid, 1984; E. BECKER, *The Shuchue of Evil*, The Free Press, Macmillan, Londres, 1968.

**mandato** → deóntica, lógica.

**manipulación.** En el ámbito humano, m. significa la orientación de la conciencia o conducta ajena sin conocimiento ni voluntad de la persona afectada, generalmente con una finalidad orientada a los intereses del manipulador. La m. puede realizarse mediante técnicas de información simbólica capaces de guiar los procesos no cognitivos de aprendizaje (modificación de expectativas, modificaciones de la motivación, modificación de las necesidades, etc.) o bien por actuaciones de intervención directa en el organismo físico, o en los procesos genéticos o psíquicos.

Así, la retórica de la Antigüedad, con un rudimentario conocimiento de los mecanismos psíquicos, ya había desarrollado técnicas de m., con fines persuasivos. Sin embargo, gracias a la moderna ciencia natural y la vinculación de sus conocimientos con procedimientos operativos y productivos reproducibles aplicados a la naturaleza inanimada, vegetativa y animada, ha sido posible el despliegue de una capacidad de disposición de la conducta humana prácticamente ilimitada. En economía se utilizan técnicas de m. de altos vuelos, aplicadas con una precisión metódica para la estimulación de necesidades de consumo (publicidad); en política, se aplican para la orientación de la conducta política (propaganda), y en la información para controlar los mensajes y las condiciones de recepción (ocultación, encubrimiento). En biología, medicina y psicología, la m. se introduce en el ámbito de la genética aplicada (m. genética) con vistas a conseguir

resultados predeterminados, y en la terapia del comportamiento con vistas a eliminar síntomas neuróticos (condicionamiento: → recompensa y castigo).

Como indica la significación generalmente peyorativa del término «m.», esta es una maniobra moralmente discutible: la m. rebaja al ser humano al rango de objeto disponible, utilizable y determinable a voluntad. La justificación terapéutica de la m. encuentra su límite donde parece poder obtenerse una curación mediante métodos que dejan a la persona un reducto de conciencia y autodeterminación (→ libertad) o que pueden devolverle esta capacidad de autonomía. *M.F.*

*Bibliografía*: H. PIERON, *Le maniement humain*, París, 1956; A. D. BIDERMANN y H. ZIMMER, *The manipulation of Human Behavior*, Nueva York, 1961; J. STOETZEL, *Le viol des foules*, París, 1962; L. KRASNER y L. P. ULLMAN, *Research in Behavior Modification*, Nueva York, 1965; P. RAMSEY, *Fabricated Man*, New Haven/Londres, 1970; I. MANCINI *et al.*, *Manipolazione e futuro dell uomo*, Bolonia, 1972; CH. ROBERT, ed., *L'homme manipulé*, Estrasburgo, 1974; O. REBOUL, *L'endocrinement*, París, 1977; A. MENDEL, *Les manipulations génétiques*, París, 1980; N. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *La manipulación genética*, Católica, Madrid, 1984; B. HAERING, *Ética de la manipulación*, Herder, Barcelona, 1985[2]; cf. también la bibliografía de «Bioética».

**marxista, ética** → ética marxista.

**masoquismo** → sadismo-masoquismo.

**material, ética** → ética formal.

**materialismo.** La teoría del m. interpreta la realidad como sustancia material cuantitativa y deducible de procesos materiales causales, excluyendo todo otro principio explicativo (monismo). Su → concepción del mundo rechaza como → ideología la existencia de → Dios y la inmortalidad del alma, así como los principios espirituales (inmateriales) de la → razón autónoma y la → libertad humana. El m. científico y cosmovisional del marxismo (→ é. marxista), que recupera algunos elementos del m. francés (La Mettrie, D'Holbach) hace depender la historia y la evolución humanas de las condiciones materiales de producción (→ trabajo): el aumento cuantitativo de los conflictos de clase (→ é. de clase) en los procesos de producción, determina modificaciones sociales, políticas o económicas cualitativas (→ revolución, m. histórico). En este marco se entienden la ciencia, la → cultura, la → ética y la → religión como productos y epifenómenos ideológicos (superestructurales) de este proceso. Frente al m. ingenuo, que reduce la estructura del → mundo a leyes mecánicas y físicas (E. Haeckel), el marxismo se define como m. histórico y dialéctico. Los fines que persigue el m. histórico (la sociedad comunista) deben coincidir con los procesos objetivos, en mutua interacción (dialéctica), de la → naturaleza y de la → sociedad, cuyas leyes refleja el conocimiento (teoría del reflejo).

Todo m. científico se enfrenta a dos problemas no resueltos: explicar el concepto de materia por la teoría física, y reducir los fenómenos no materiales de conciencia (p. ej., el pensamiento) a procesos materiales (p. ej., el cerebro).

Entre los criterios de un m. práctico figuran el principio de supervivencia (→ darwinismo social), y la búsqueda egoísta del interés individual, de bienes materiales y de su disfrute. Según la perspectiva marxista, este m. es una forma de → alienación y fruto de la ideología liberal y capitalista (→ é. de la economía). Esta crítica de carácter moral no vale más que donde el crecimiento indefinido del consumo privado se convierte en medida del bienestar social y prevalece sobre los principios de sociabilidad. Esta actitud unilateralmente orientada al consumo altera el sistema de valores sociales por cuanto estimula la creación de bienes y servicios sin aceptar asumir su coste en términos de trabajo e

interacción. El consumo está moralmente justificado dentro de los límites necesarios para asegurar la vida y la → calidad de vida. W.V.

Bibliografía: *a*) Materialismo en general: D. DIDEROT, *Pensées sur l'intérprétation de la nature*; C. A. HELVETIUS, *Del espíritu*; P. H. D. D'HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*; F. A. LANGE, *Histoire du materialisme et critique de son importance à notre époque*, 2 vols., París, 1910; G. RENSI, *Il materialismo critico*, Milán, 1927; C. J. A. HAYES, *A Generation of Materialism (1871-1900)*, Londres, 1941; L. BASBAUM, *Los fundamentos del materialismo*, Buenos Aires, 1946; M. M. ROSENTAL, *Materialistische und idealistische Weltanschauung*, Berlín, 1948; G. MATISSE, *Qu'est-ce que le Materialism?*, Herblay, 1949; A. BANFI, *Storia del materialismo*, 2 vols., Milán 1952/1953; G. BACHELARD, *Le materialismè rationnel*, París, 1953; J. FISCHL, *Materialismus und Positivismus der Gegenwart*, Graz/Viena, 1954; J. O. CONNOR, ed., *Modern Materialism*, Nueva York, 1969; J. K. FEIBLEMAN, *The New Materialism*, La Haya, 1970; D. M. ROSENTHAL, ed., *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs, 1971; J. W. CORNMAN, *Materialism and Sensations*, New Haven/Londres, 1971; G. BUENO MARTÍNEZ, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; V. I. PEÑA GARCÍA, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974; W. POST *et al.*, *El materialismo*, Herder, Barcelona, 1976; P. SOLLERS, *Sobre el Materialismo*, Pre-textos, Valencia, 1978; AA.VV., *El materialismo en la vida*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1979; J. Z. MARGOLIS, *Persons and Minds, The Prospects of Nonreductive Materialism*, Dordrecht/Boston, 1978; A. PLEBE, *Il materialismo oggi*, Roma, 1980; J. ESQUIVEL *et al.*, *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid, 1982; H. ROBINSON, *Matter and Sense*, Cambridge, 1982; C. MUKERIJ, *From Graven Images*, Nueva York, 1983; P. JANET, *El materialismo contemporáneo*, Alta Fulla, Barcelona, 1987. *b*) Materialismo dialéctico y materialismo histórico: MARX, *Manuscritos de 1844*; F. ENGELS, *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*; V. I. U. LENIN, *Materialismo y empirocriticismo*; J. V. STALIN, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*; N. BOURKHARINE, *La théorie du materialisme historique*, París, 1927; E. HAECKEL, *Die Welträtsel* (1899), Leipzig, 1933; K. FEDERN, *Materialist Conception of History*, Londres, 1939; M. CORNFORTH, *Dialectical Materialism*, 2 vols., Londres, 1953; H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, París, 1962; G. BONJOUR-PLANTY, *Les catégories du matérialisme dialectique, L'ontologie soviétique contemporaine*, Dordrecht, 1965; P. KAGI, *La génesis del materialismo histórico*, Península, Barcelona, 1972; S. TIMPANARO, *Praxis, materialismo y estructuralismo*, Fontanella, Barcelona, 1973; K. KAUTSKY, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín/Bonn, 1973; H. REICHELT, ed., *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels*, Frankfurt/Berlín/Viena, 1975; CH. PERELMAN, ed., *Dialectiques*, La Haya, 1975; E. BALIBAR, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976; A. SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus*, Munich, 1977; G. GIRARDI, *Fe cristiana y materialismo histórico*, Sígueme, Salamanca, 1978; L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, París, 1986; J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986[2]; G. A. COHEN, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI/Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1986.

**matrimonio.** Recibe el nombre de m. el vínculo entre personas de diferente sexo, resultante en parte del apetito sexual (raíz biológica) y en parte de su inclinación (raíz psicológica), y que toma su forma de una → decisión personal y una determinación social. El impulso biológico para el m. es el apetito sexual del ser humano, orientado a una satisfacción placentera (→ placer) e indirectamente a la procreación. Sobre la base de su capacidad vivencial, el ser humano concibe además sentimientos de inclinación hacia otro ser humano, que pueden desarrollarse en la simpatía (→ benevolencia) y sentimientos amorosos y el → amor erótico. La vinculación emocional está determinada entonces por el horizonte de experiencias inconscientes de ambas personas, cada una de las cuales trae consigo diferentes expectativas, que señalizan subliminalmente a su pareja. La relación representa también una atribución

recíproca de roles. Las estructuras experienciales deformadas que se remontan a la infancia conducen a una especie de ajuste mutuo (colusión) inconsciente de los cónyuges, que los estabiliza recíprocamente en su estructura neurótica. Las formas emotivas de relación esenciales permanecen así bajo el umbral de la comunicación lingüística (Willi). En caso de una comunicación exitosa, el pensamiento y el lenguaje permiten a los cónyuges el desarrollo de formas «sublimes», es decir, espirituales, de interés personal, que convierten en sólida la decisión de contraer m. La decisión moral personal depende de las posibilidades sociales establecidas para la organización de este vínculo, y se concreta mediante la propia resolución. Las formas de m. difieren según los diversos modos de organización de las sociedades. En las sociedades matriarcales, la relación sexual está determinada por las necesidades eróticas inmediatas; suele ser abierta y poligámica, pero no tiene una orientación personal. En las sociedades patriarcales destaca, además del dominio del hombre, el punto de vista de la vinculación personal, situación que conduce a la monogamia.

En el pensamiento burgués de los siglos XIX y XX entró en crisis la forma de m., porque con la mentalidad posesiva y de → dominación pasó a un primer plano el problema de la fidelidad de por vida y de los celos; una → doble moral valoró entonces diferencialmente las «faltas matrimoniales» del hombre y la mujer. El desarrollo de nuevas formas de pareja oscila entre la tendencia a la ausencia del vínculo en el «amor libre» y la disposición moral a superar las carencias del m. burgués.

Por la posibilidad de la procreación, el m. está indisociablemente unido al problema moral de la → familia, sobre todo en relación a la cuestión de su disolución mediante el *divorcio*. Su problemática moral deriva de su doble contraposición: por una parte, al significado de una vinculación personal prolongada y, por otra, a la necesidad constante de personas responsables de la educación de los hijos. La → é. cristiana considera, por tanto, indisoluble al m., en razón de la significación personal del vínculo matrimonial. Contra esta indisolubilidad se pronuncia, sin embargo, el punto de vista de que un desacuerdo sexual y emocional estructural anula la idea de pareja. El → ideal moral de indisolubilidad del m. parece, pues, un ideal difícil de realizar.

A.S.

*Bibliografía*: G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 161-169; S. KIERKEGAARD, *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*; F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*; E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, 3 vols., Londres, 1921[5]; H. DOMS, *Du sens et du fin du mariage*, París, 1937; J. LECLERCQ, *La familia*, Herder, Barcelona, 1961; *id.*, *Vers une famille nouvelle?*, París, 1962; *id.*, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano*, Herder, Barcelona, 1967; P. BOVET, *Ehekunde*, 2 vols., Berna, 1961/1962; J. LACROIX, *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona, 1962; H. T. CHRISTENSEN, ed., *Handbook of Marriage and the Family*, Chicago, 1964; J. BODAMER, *Schule der Ehe*, Friburgo, 1965; J. ALDOUS, R. HILL, *International bibliography of Research in Marriage and the Family (1900-1964)*, Minneapolis, 1967; C. LÉVI-STRAUSS, *Estructuras elementales del parentesco*; A. BIELER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, París, 1967; M. ORAISON, *L'harmonie du couple humain*, París, 1967; *id.*, *La unión de los esposos*, Razón y Fe, Madrid, 1967[2]; F. DE BINE, ed., *La dyade conjugale*, Bruselas, 1968; W. WICKLER, *La loi naturelle du mariage*, París, 1971; A. MANOUKIAN, ed., *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bolonia, 1974; V. MELCHIORRE, ed., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Milán, 1976; M. VIDAL, *Moral del matrimonio*, Perpetuo Socorro, Madrid, 1980; *id.*, *Crisis de la institución matrimonial*, S.M., Madrid, 1987; J. GAUDEMET, *Sociétés et mariage*, Estrasburgo, 1980; M. O. MÉTRAL, *Die Ehe, Analyse einer Institution*, Frankfurt, 1981; C. R. ROGERS, *El matrimonio y sus alternativas*, Kairós, Barcelona, 1986[3]; cf. también la bibliografía de «Familia».

**máxima** → norma.

**mayoría de edad** → emancipación.

**médica, ética** → ética médica.

**medios** → fin.

**meditación** → ética budista; espiritualidad.

**mentira** → doble moral; verdad.

**metaética.** La m. es una dirección de la investigación é. desarrollada desde comienzos de siglo en el ámbito cultural anglosajón. La m. no admite los enunciados sustantivos (tesis de la neutralidad) sobre la bondad moral de las acciones individuales, sus reglas o los criterios de las reglas (discurso moral: → é. normativa), y sólo admite los enunciados sobre su forma lingüística (metadiscurso). La m. se interesa por: *a*) el significado de predicados morales como «bueno», «justo» (→ moral, → moralidad), «debe», → «deber» y también → «acción», → «conciencia», «intención» (y de ahí el nombre: é. analítico-lingüística, é. lingüística); *b*) por la distinción entre su acepción ética y no ética, y *c*) por la cuestión de si y de cómo pueden justificarse los juicios morales. Hay tres orientaciones principales, que se imbrican parcialmente:

1. Según el no cognitivismo (ya formulado por Hume) el ámbito de la é. no es susceptible de un conocimiento científico, verdadero y objetivo, pues las convicciones éticas son extrañas a los dos criterios de verdad del positivismo lógico: la demostración lógico-matemática y la demostración observacional o experimental. 1.1. Según el *emotivismo,* los juicios morales tienen por significación corroborar nuestros propios sentimientos puramente subjetivos (el primer Ayer) y nuestras propias actitudes (Stevenson, Ayer posterior) e influir apelativamente en los demás. Frente a esto se puede argüir que para la significación de los juicios morales o de sus principios es esencial reclamar la generalidad y objetividad. 1.2. Según la formulación menos radical de R. M. Hare, se trata de recomendaciones (prescriptivismo) que uno está dispuesto a fundar en razones de validez universal (→ regla de oro o principio de generalización: → imperativo categórico).

2. El *cognitivismo* se atiene a la sustancial cognoscibilidad de la moral. 2.1. Según el *naturalismo* (Lewis, Perry), un análisis más detallado permite establecer la equivalencia entre predicados morales y predicados empíricos (p. ej., «bueno» y «útil») (Hume, → utilitarismo) o «agradable» («hedonismo»; → placer). Así, los juicios éticos pueden deducirse de proposiciones empíricas sobre el hombre y el mundo. La investigación de una moral verdadera pasa a ser asunto de la ciencia. Más convincente es la opinión según la cual un juicio ético concreto (tú debes salvar al que se ahoga) es la síntesis de un elemento empírico (alguien se ahoga) y de un elemento normativo (hay que salvar a las personas que se ahogan), pudiéndose enunciar este elemento normativo en una proposición de alcance general (hay que ayudar a los que están en apuros). El argumento estándar contra estas diferentes formas de naturalismo es, después de Moore, que contienen un paralogismo: se pasa subrepticiamente de proposiciones descriptivas a proposiciones normativas, o del ser al deber-ser —paso abusivo que ya criticó Hume; 2.2. El *intuicionismo* se presenta como una alternativa al naturalismo (T. Ried, G. E. Moore, D. Ross, H. A. Prichard, A. C. Ewing). Concibe los juicios morales fundamentales como términos evidentes de por sí, es decir, como objeto de una intuición simple. Pero, ¿qué criterios reconocen la validez de estas intuiciones? Y ¿cómo han de llamarse? (→ sentimientos, → valores).

3. Mientras que las teorías no cogniti-

vistas discuten la cognoscibilidad del ámbito ético, el *logicismo* ético analiza los métodos argumentales específicos del discurso moral. Para algunos, las reglas de esta argumentación se desprenden de la función social de la é. (S. Toulmin, K. Baier) o del análisis de la significación de los predicados é. (Hare). La → lógica deóntica, la lógica de las modalidades normativas «prescrito», «prohibido», «permitido», constituye una orientación específica de la investigación (von Wright).

La é. tradicional no es totalmente ajena a la m., pues el análisis de los principios de la → moralidad se realiza como un análisis de los conceptos, guiado por la cuestión de la constitución y legitimación de la é.: Aristóteles parte del concepto formal de → bien como meta de toda → aspiración humana, y establece a la → felicidad (en el sentido de la autarquía) como bien supremo. Kant se pregunta por lo bueno sin restricción, identificándolo con la buena voluntad, cuyo principio entiende en la → libertad (en el sentido de la autonomía). Del análisis de los conceptos y principios resulta igualmente el criterio del juicio ético de las formas de vida (Aristóteles) o de las máximas (Kant): la felicidad o el → imperativo categórico. Por ello, la separación entre é. normativa y m., así como la tesis de la neutralidad axiológica de la m. contemporánea no son incondicionalmente necesarias. El ámbito del metadiscurso incluye igualmente la investigación de los → métodos de la é. y de la significación de una é. filosófica. *O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1-6; D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, libro III, 1; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; K. BAIER, *The Moral Point of View: a Rational Basis of Ethics*, Nueva York, 1958; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959; A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, cap. 6; A. PIEPER, *Sprachanalyt, Ethik und praktische Freiheit*, Stuttgart, 1973; PH. FOOT, ed., *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974; R. M. HARE, *El lenguaje de la moral*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1975; *id.*, *Freedom and Reason*, Oxford, 1965; T. TÄNNSJÖ, *The Relevance of Metaethics to Ethics*, Estocolmo, 1976; H. ALBERT, *Ética y Metaética*, Universidad de Valencia, 1978; O. HÖFF , *Naturrecht ohne naturalist. Fehlschluss*, Viena, 1980; CH. L. STEVENSON, *Ética y lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1984; M. RIEDINGER, *Das Wort «gut» in der angelsächsische Metaethik*, Friburgo/Munich, 1984; cf. también la bibliografía de «Métodos de la ética».

**métodos de la ética.** Los m. de la é. son reglas de procedimiento que rigen los procesos de pensamiento y acción, y que permiten efectuarlos de forma coherente y finalista. El modelo de exactitud metódica es la deducción lógica. Por regla general, los m. de la é. no son procedimientos rígidos; dejan un cierto margen a su forma de aplicación efectiva en situaciones cambiantes. No son tanto criterios precisos como medios de orientación que se aprenden por uso repetido (práctica). La determinación del método adecuado depende del objeto, o ámbito, y del interés epistémico del investigador. La é. filosófica, en cuanto disciplina filosófica, se define por la argumentación, la reflexión, la ausencia de presupuestos; al igual que la é. está determinada por la idea de vida humana significativa (moralmente buena y justa). Teniendo por meta acabar con el error y fundar el verdadero saber, la é. filosófica no hace ante todo apelación alguna al ser humano, sino que presenta propuestas definitorias, tesis, ensayos de refutación y fundamentación; critica las posiciones y conceptos básicos establecidos y construye otros nuevos, todo ello en clave reflexiva: la é. se distancia de un saber inmediato de la moralidad, y reorienta este conocimiento ingenuo mediante el análisis de sus componentes, por una justificación irrefutable a partir de principios y, finalmente, por un primer principio, el → principio moral, o por la crítica (→ crítica moral) de estos

principios y sus relaciones. Esta reflexión exige la ausencia de todo presupuesto, por cuanto no reconoce nada que pueda sustraerse por principio a su examen: cuestiona incluso aquello que parece evidente. La autocrítica es un momento constitutivo de toda filosofía. La reflexión argumental de conjunto de la moralidad sólo puede verificarse mediante una diversidad de métodos complementarios, ejemplo de lo cual es la é. de Aristóteles. La totalización de un único método no haría justicia a la complejidad de la cuestión.

Para que la argumentación no quede sin contenidos (vacía) debe dotarse de una base empírica. En la medida en que pretendan una significación ética, el contenido de los conceptos y teorías, o de las hipótesis, ha de referirse a la vida humana. Es controvertida la cuestión del punto de partida universal y vinculante, y de saber cómo avanzar a partir de él.

La *é. hermenéutica* (del gr. interpretación, referido a la → comprensión) (J. Ritter, H. G. Gadamer y discípulos) da prioridad a la experiencia histórica frente a la deducción abstracta. La é. no es una matemática que, a partir de principios o axiomas, construya un sistema ciertamente coherente pero ajeno a la realidad humana. Por el contrario, la é. debe intentar comprender la realidad ético-política en su historicidad. Escéptica respecto al intento de Kant, y más aún de Fichte, de establecer un principio moral universal —por tanto, ahistórico— y de deducir todo el sistema de obligaciones, la é. hermenéutica —partiendo de la forma de vida y representaciones de hombres experimentados y razonables— quiere encontrar en su expresión histórica los valores generales constitutivos de la moralidad. El paradigma que reconoce es así el de la → filosofía práctica de Aristóteles y Hegel, cuya interpretación actualizada ha de contribuir a una comprensión sistemática del presente. Si bien, justamente, quiere suprimir la oposición abstracta entre historia y sistema, la é. hermenéutica se ha interesado más en la exégesis de los clásicos que en la interpretación del presente. Y como pretende explicar una → moral y costumbre (→ instituciones, formas de conducta, etc.) sobre la base de la idea de obligatoriedad general que contiene, propende a justificar la situación existente, sin criticarla allí donde sería necesario, en nombre de la → moralidad. Además, en razón de su actitud escéptica con respecto a la é. trascendental, no consigue fundamentar metódicamente la idea rectora de la moralidad. Así, su justificación puede ser plausible, pero no está rigurosamente fundada.

La *é. fenomenológica* fue fundada por Husserl, presentada sistemáticamente por M. Scheler y N. Hartmann y desarrollada después por D. von Hildebrand, A. Pfänder, H. Reiner y otros. Su perspectiva consiste en mostrar y describir sin presupuestos los fenómenos tal cual se presentan a una intelección de orden particular: la intuición. La é. fenomenológica analiza el ámbito de los → valores ideal-materiales y su correlato subjetivo: la → conciencia moral en la que los valores presentan su cualidad de exigencias, diferenciadas según un orden. Como é. material de los valores, parte de distinciones ontológicas —entre valores de personas y valores de cosas, o valores sensibles y valores espirituales— y supone unos valores evidentes en sí, válidos *a priori*, es decir, que no requieren una verificación intersubjetiva. Dificultades metodológicas particulares aparecen en la elucidación de las «leyes de sentido de la vida emocional», que intenta desarrollar M. Scheler mediante el análisis del → amor, la simpatía (→ benevolencia), el odio, el pudor, la humildad, así como por el análisis correlativo de la → conciencia moral. Ésta debe remitirse a la conciencia de sí, que, lejos de ser la conciencia moral por antonomasia no es más que una forma histórica (p. ej., una moral cristiana) que lleva la impronta de una individualidad particular. A pesar de ello, para lle-

gar a estructuras fundamentales, podrían disponerse los resultados de estos análisis en tesis provisionales, probadas sobre la base de sus propios análisis, esto es: confirmadas o rechazadas. En cualquier caso, cabe preguntarse cómo proceder en caso de no confirmación de una tesis, y cuál es la obligación en conciencia de un → individuo concreto con respecto a la é.

En sentido general, toda é. científica es *analítica*, pues descompone su objeto, el obrar moral, en sus diferentes elementos y aspectos, e intenta definirlos desde un punto de vista ético. En sentido estricto, se llama «analítica» a la é. influida por el ideal científico del positivismo lógico —que exige un punto de partida intersubjetivamente vinculante. *a*) La é. de *análisis del lenguaje*, influida por Moore y el último Wittgenstein, parte del lenguaje ordinario y describe, explica y comenta el uso de las expresiones morales (bien, justo, intención, → conciencia, → placer, acción, motivación, etc.) así como los argumentos morales (→ metaética: Ayer, Ryle, Stevenson, Nowell-Smith, Hare). *b*) La é. *analítico-normativa* parte de juicios morales formulados por personas experimentadas y razonables, e intenta integrarlos en un sistema coherente que —partiendo de principios morales superiores— pueda aclarar y eventualmente corregir nuestras convicciones (→ utilitarismo; J. Rawls). Este enfoque se enfrenta a dificultades cuando entran en conflicto diferentes representaciones morales, basadas en sistemas o principios morales diferentes, pues su confrontación no puede ya decidirse metódicamente.

Tanto si la é. toma como punto de partida la realidad ético-política, los valores ideales o una conciencia moral, el lenguaje ordinario o las convicciones de personas prudentes, los análisis correspondientes permanecen vinculados a un saber-previo sobre el hombre y el mundo incorporado en el punto de partida. Estos supuestos se consideran premisas metafísicas, y la crítica intenta criticarlos y eliminarlos. La é. filosófica moderna intenta prescindir de tales premisas; no quiere ya, como fue habitual en la tradición (Platón, Spinoza) derivar el obrar moral de una concepción global del ser. El eslogan de «ética sin metafísica» (→ metaética; Patzig, W. Schulz) designa así una idea crítica mal construida de la é. moderna, pues ninguna é. particular puede pretender estar totalmente libre de metafísica. Con frecuencia, sus premisas no son manifiestas sino que salen a la luz con la autocrítica y a menudo no se manifiestan más que cuando la noción de hombre y mundo que incluye pierde su validez universal y deja de ser objeto de consenso.

Por estas razones, la *é. trascendental*, fundada por Kant, y desarrollada por Fichte y por el joven Schelling, y hoy rehabilitada, examina las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia moral. También ella parte del juicio moral ordinario; sin embargo, no es ajena a lo real. Esta é., haciendo abstracción de todos los contenidos particulares, generalmente controvertidos, tanto de las → normas deducidas como de los principios morales, pretende llegar a la forma idéntica: esto es lo que constituye la moralidad de la acción moral. Reconduce así el → deber concreto, histórico y condicionado, a lo incondicionado, y efectúa así, a la vez, la justificación y la fundamentación. Independientemente de sus cambiantes contenidos, las normas morales se distinguen por la exigencia de tener una validez general u objetiva y necesaria. Por ello, su patrón supremo es el → imperativo categórico. Del lado del sujeto, le corresponde la conciencia de la obligación de obrar sin tener en cuenta sus deseos y pasiones, o las oportunidades de éxito en el mundo empírico. Por esta razón se pone en la idea trascendental de → libertad la condición de posibilidad *a priori* de las normas universalmente obligatorias: en la autonomía de la → voluntad desligada de todo orden em-

pírico. Radicalizando la é. trascendental, Fichte intenta fundar el principio de la → moralidad en el principio de la doctrina de la ciencia: el yo.

Si establece la autonomía como principio moral, toda é. trascendental tiene un momento crítico fundamental: a la negativa a recibir lo dado, en cuanto dado, como instancia de lo justo, se une una apelación indirecta a liberarse de toda heteronomía.

El programa kantiano de una *crítica de la razón práctica* supera el programa trascendental. Oponiéndose a la idea de que la moralidad no es más que una ilusión, aspira a mostrar la realidad de la razón práctica pura. Para ello, construye la noción de deseo totalmente independientemente de las condiciones empíricas, mostrando su realidad en el «hecho» de nuestro juicio moral, y formulando la ley fundamental (a la medida de un ser racional imperfecto) en el → imperativo categórico, para buscar el principio trascendental.

Desde Platón, se denomina *dialéctica* al método específico de la filosofía —además del trascendental— de confrontar una proposición plausible (posición o tesis) a una contraposición igualmente plausible (negación o antítesis), a fin de superar la fijación dogmática en una u otra de ellas. Se entiende por «dialéctica platónica» el manejo reglado de proposiciones que conduce a una intuición intelectual que no tiene ya necesidad de expresarse en una proposición: así, a una experiencia personal de los partícipes del diálogo, como por ejemplo la conciencia de su ignorancia. El más notable representante de la dialéctica moderna es Hegel, que introducirá, frente a Kant y Fichte, la noción institucional de moralidad objetiva como síntesis y superación de los conceptos abstractamente antitéticos de legalidad (derecho abstracto) y de moralidad subjetiva y que, en el ámbito de la moralidad objetiva, incluye al → Estado como síntesis de los conceptos institucionalmente antitéticos de → familia y → sociedad civil. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *República*, VI-VII; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 2, 7, y II, 2; DESCARTES, *Discurso del método*, III; B. SPINOZA, *Ética*; D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*; I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, libro I; J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, libro II; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*; J. MARTINEAU, *Types of Ethical Theory*, Oxford, 1901; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlín, 1926; C. D. BROAD, *Five Types of Etical Theory*, Londres, 1930; M. SCHELER, *Ética*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1941/1942; H. REINER, *Die philosophische Ethik, Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg, 1964; *id.*, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim, 1974; G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford, 1966; M. WARNOCK, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968; A. EDEL, *El método en la teoría ética*, Tecnos, Madrid, 1968; *id.*, *Ethical Judjement, The Use of Science in Ethics*, Londres, 1964; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, París, 1970; *id.*, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981; R. M. HARE, *Essays on Philosophical Method*, Berkeley, 1972; H. KOHLENBERG, ed., *Aktuelle Fragen der Ethik*, Bonn, 1973; O. SCHWEMMER y P. LORENZEN, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Viena/Zurich, 1975; G. PALO, *Per una lettura del fatto etico*, Asís, 1977; W. OELMÜLLER, ed., *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978; A. MOLINARO, ed., *Ricerca morale e scienze umane*, Bolonia, 1979; H. KRINGS, *System und Freiheit*, Friburgo/Munich, 1980; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984², caps. 2, 5 y 7.

**minorías** → discriminación.

**misericordia** → ética cristiana.

**mística** → espiritualidad.

**modelo** → ideales.

**modernismo.** El m. es una corriente plural, iniciada a fines del siglo XIX sobre todo por M. Blondel y H. Bergson. El m. pre-

tendía liberar a la teología católica de su oposición a la filosofía, a la ciencia histórica y a la teología protestante de la época, intentando conciliar el → orden político y jurídico con los ideales democráticos y sociales de la modernidad (en Francia, L. Laberthonnière, E. le Roy, A. Loisy; en Inglaterra, G. Tyrell). Su concepción eclesial democrática, el uso de métodos científicos profanos, histórico-críticos en la interpretación de las Escrituras (M. J. Lagrange) y su comprensión de los dogmas a partir de criterios derivados de un moralismo subjetivo y vivencial fueron condenados por el papa Pío X en el decreto *Lamentabili* (1907) y en la encíclica *Pascendi* (1907). *M.F.*

*Bibliografía*: J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église*, París, 1929; A. R. VIDLER, *The Modernism Movement in the Roman Church*, Cambridge, 1934; R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste*, París, 1960; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París, 1962; L. BEDESCHI, *Lineamenti dell antimodernismo*, Parma, 1970; R. AUBERT, «Publicaciones recientes en torno al modernismo», *Concilium*, 4, 17 (1966), pp. 432-446; *id.*, «Modernismo», en *Sacramentum Mundi, Enciclopedia Teológica*, vol. 4, Herder, Barcelona, 1977, pp. 766-775; *id.*, «La théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle», en R. VAN DER GUCHT y H. VORGRIMLER, eds., *Bilan de la théologie du XXe siècle*, París/Tournai, 1970, pp. 423-478; R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, París, 1981.

**monogamia** → matrimonio.

**moral** (del lat. *mores*, costumbres, carácter) **y costumbres**. Representan el marco normativo básico, constitutivo de la existencia humana (en ningún caso limitado al ámbito de la → sexualidad), referido al comportamiento con el prójimo, pero también con la naturaleza y la sociedad. M. y c. constituyen globalmente un complejo de reglas de acción, de escala de → valor y de representaciones de sentido, sustraídas al arbitrio individual. M. y c. no se manifiestan sólo en las convicciones y conductas personales, sino también en la textura normativa de las → instituciones públicas (→ propiedad, → familia, etc.) y finalmente también en el → ordenamiento económico, social, político y cultural (especialmente en el religioso), de forma vívida y no sólo postulada. M. y c. constituyen un todo no exento de tensiones internas; es un orden que caracteriza, en sus diferentes modalidades, a microgrupos, macrogrupos o conjuntos culturales enteros, y codetermina la distinción entre «propio» y «extraño» (miembros incluidos o excluidos). Se adquieren por el crecimiento en el grupo correspondiente, mediante la enseñanza y la imitación, el ejemplo, la aprobación y censura verbal y no verbal, y se refuerzan por habituación personal; como principio de identificación, suponen el riesgo de ser formulados con carácter absoluto, justificando la → discriminación de personas con m. y c. «extrañas».

Como *ethos* (en gr. *êthos*, costumbre, y *éthos*, morada común, carácter), m. y c. constituían originalmente la unidad indivisa del → bien, de lo conveniente y lo → justo: objetivamente, como costumbres de vida colectiva (usos) y subjetivamente como carácter. Se unían así «la educación y la higiene, el matrimonio, la medicina, la agricultura, la guerra, la palabra y el silencio, el comercio entre los hombres y con los dioses» (Nietzsche). En razón de un largo proceso histórico de diferenciación, hoy día m. y c. no se refieren ya más que a una parte de este conjunto: de forma diferente a lo que sucede con las reglas de etiqueta (reglas de urbanidad, de cortesía, etc.) cuya observancia habitual se denomina *decoro*, m. y c. no quieren valer meramente por un consenso tácito (convención), sino ser además, en cuanto representan aspectos esenciales de la convivencia humana, justas y válidas. A diferencia del → derecho, m. y c. determinan una forma de vida histórica, orgánicamente constituida, no nacida de actos formales del poder estatal, y no ligada a → sanciones inmediatamente

afectas a la vida y la propiedad. Las sanciones de m. y c. consisten en la reprobación, la ruptura de ciertas relaciones sociales, etc. M. y c. se distinguen también del *uso* (antiguamente: *mores maiorum*) que, en cuanto mera tradición, representa la pura antítesis de la → fundamentación racional. En las sociedades industriales modernas, críticas respecto a las tradiciones, estos modelos de comportamiento, que exigen una observancia escrupulosa, se han devaluado en un ornamento superfluo (folklore).

Si bien m. y c. suponen siempre algo dado de antemano, comportan también en gran medida dosis de conciencia y responsabilidad por parte de las personas a que se refieren. En su forma hoy vigente, m. y c. descansan en un consenso básico general (respecto a la dignidad humana, negación de la fuerza, atenuación del sufrimiento, etc.: → humanidad, → deberes) y están abiertas, en virtud de su constitutiva → tolerancia, a grupos particulares con m. y c. encontradas.

Desde el punto de vista de la antropología cultural, m. y c. se consideran normas y núcleos de estabilización que garantizan la vida humana sobre la base de la confianza reciproca, apenas protegida mediante los órganos e → instintos naturales, y descargan al individuo de la obligación de crear formas y decisiones, mediante modelos de vida ya establecidos (Gehlen).

Desde la perspectiva sociológica, m. y c. sirven para la integración y estabilidad de los sistemas sociales (T. Parsons), con lo que resulta posible la convivencia, previsible (en el límite), con seguridad y mutuo acuerdo. Más allá de estas tareas tempranas —desde el punto de vista genético— en el marco de la autoconservación colectiva (funciones sustitutorias en relación a las carencias instintivas en el ser humano), m. y c. constituyen el patrón de vida significativa, específico al grupo y a la cultura, que sirve a la autoexpresión y realización del ser humano —forjado a partir de las experiencias y las iniciativas creadoras colectivas.

Elementos empíricos y normativos confluyen en m. y c. en una unidad orgánica indivisa, y forman un todo histórico concreto. La exigencia de lo incondicionado (→ moralidad) se une a determinadas condiciones circunstanciales de orden climatológico, geográfico, económico y vital, a las convicciones tradicionales y al estado de los conocimientos empíricos. Como lo incondicionado sólo se evidencia en los comportamientos y en instituciones históricas cambiantes, la moralidad no se concreta más que en m. y c. Ciertamente, esta concreción en m. y c. temporalmente vigentes es una forma limitada de moralidad, más o menos adecuada a la situación histórica. Tanto en razón de las nuevas condiciones de vida como de la exigencia de humanización de la existencia, m. y c. deberían permanecer abiertas a las variaciones y a la crítica (→ crítica moral), lo que no significa un → relativismo ético. Las m. y c. recibidas podrían reivindicar para sí la tradición, y justificarse con la permanencia de su eficacia. En tanto no son reconocidas perjudiciales o desadaptadas, sería razonable observarlas e imponer a la crítica la carga de la prueba de la necesidad de reformarlas (→ m. provisional).

(Los adjetivos «moral» y «ético» se refieren menos a m. y c. que a la moralidad y eticidad.) *O.H.*

*Bibliografía*: F. NIETZSCHE, *Aurora*, pp. 9, 19, 34; L. LÉVY-BRUHL, *La moral y la ciencia de las costumbres*; É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, París, 1924; H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946; A. MACBEATH, *Experiments in Living*, Londres, 1952; G. GURVITCH, *Morale théorique et science des moeurs*, París, 1961; P. CHAUCHARD, *Physiologie des moeurs*, París, 1967; A. GEHLEN, *Anthropol. Forschung*, Reinbeck, 1968, p. 3; E. WEIL, *Philosophie morale*, París, 1969; L. REINISCH, ed., *Vom Sinn der Tradition*, Munich, 1970; G. BASTIDE, *Essai d'éthique fondamentale*, París, 1971; G. LAGNEAU, *La science des*

*moeurs*, París, 1973; J.-L. L. ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1982; N. ELIAS, *La civilisation des moeurs*, París, 1974; W. KLUXEN, *Ethik des Ethos*, Friburgo/Munich, 1974; H. M. CLOR, *Obscenity and Public Morality, Censorship in a Liberal Society*, Londres, 1974; H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, 3 vols., París, 1977/1981; J. P. GIBBS, *Norms, Deviance and Social Control*, Nueva York, 1981; X. RUBERT DE VENTÓS, *Moral*, Laia, Barcelona, 1985; P. ARIES y G. DUBY, *Historia de la vida privada*, 5 vols., Taurus, Madrid, 1987; A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, 1990; A. PIEPER, *Ética y moral*, Crítica, Barcelona, 1991.

**moral, crisis de la** → crítica moral; dominación.

**moral, doble** → doble moral.

**moral del amo y moral del esclavo.** Esta es una distinción de Nietzsche, que tachó de inmoral la incondicionalidad de la ley moral (→ crítica moral, → nihilismo) y de esclava sumisión su cumplimiento. La → moral desnaturaliza al ser humano, pues prefiere la debilidad de la mayoría a los raros hombres fuertes y creadores. La m. descansa en la envidia y pertenece, en tanto que «lenguaje simbólico de los afectos», al mundo de las apariencias, por lo que no puede tener pretensión de → verdad alguna. La m. del e. es esencialmente una m. de la utilidad, que por temor considera → bueno lo débil y malo lo fuerte. La m. del a. es la del hombre «selecto», que no conoce ni → bien ni → mal, que es duro consigo mismo y que desprecia a los débiles. La m. del a. es la verdadera creación de los → valores; es la → aspiración del individuo hacia una especie superior y surge de la suprema moralidad: el «suicidio de la moral» en beneficio de la liberación de la vida (→ filosofía de la vida). La distinción nietzscheana entre ambas morales se basa ante todo en una crítica psicológica de los juicios morales de origen platónico-cristiano vigente en su época; por eso, se aplica a la génesis de las costumbres y de algunas de sus manifestaciones, pero no a la normatividad de los valores morales, a su → moralidad. Un obrar meramente forzoso, no basado en el reconocimiento de un → deber ni en la volición de un bien, sino sólo en consideraciones de utilidad, corresponde efectivamente a una m. de e.: es un obrar aparentemente legal, pero no moral. La m. del a. se libera del deber de → fundamentación de las → acciones y opone radicalmente sus → fines a las normas del → bien común. Rechaza tanto el reconocimiento de la → responsabilidad para con los demás como la generalidad de las normas morales. *W.V.*

*Bibliografía*: G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, IV; F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*; *id.*, *Genealogía de la moral*; K. JASPERS, *Nietzsche*, Berlín/Leipzig, 1936; H. HEIMSOETH, *Metaph. Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, Wiesbaden, 1955; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961[2]; R.-J. DUPUY, *Politique de Nietzsche*, París, 1969; K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s. XIX*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974; G. GOEDERT, *Nietzsche*, París, 1977; E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1986[7]; L. JIMÉNEZ MORENO, *El pensamiento de Nietzsche*, Cincel, Madrid, 1986; A. VALCÁRCEL, *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988; G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989; *id.*, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1990[2].

**moral estética** → juego.

**moral del provecho** → utilitarismo.

**moral provisional.** Se entiende por m. p. el conjunto de reglas de conducta vigentes para un período de tiempo intermedio durante el cual se elabora una → é. de la ciencia todavía sin concluir. El concepto procede de Descartes, quien, en el marco de la nueva ciencia universal, intentaba establecer una → moral incontrovertible, una nueva relación del hombre con la → natu-

naleza, con los demás y con → Dios. Pero como no podría suspenderse todo obrar hasta la implantación de esta nueva ciencia, propuso tres máximas de la m. p. en las que se conjugan elementos de una filosofía del «sentido común» e influencias estoicas:

1. Para no seguir ingenuamente los prejuicios, conviene seguir las leyes del propio país, de la religión recibida y de las personas sensatas de nuestro entorno.

2. Una vez se ha adoptado una orientación, hay que seguirla fielmente hasta que se prueba la verdad de la contraria.

3. Es preferible querer cambiar los propios deseos antes de querer cambiar el orden del mundo.

Como hoy día se admite que la ciencia es un proceso interminable y que las ciencias humanas no tienen el grado de fiabilidad de las ciencias naturales, la idea de m. p. significa un momento importante de la → filosofía práctica en las condiciones de la ciencia moderna: siguen controvertidas la tarea de buscar una certeza moral (es decir, un obrar libre de autocrítica), aunque no alcance certezas inamovibles; la tarea de definir, en una sociedad plural, reglas de coexistencia, así como las cuestiones relativas a la fuente última de la obligación.

Las máximas de Descartes tienen un carácter antiutópico (→ utopía) perfectamente justificado, pues *a*) sin un reconocimiento de lo que existe no puede haber → instituciones; *b*) querer significa establecer una continuidad; *c*) el → mundo natural y social no es transformable a voluntad (R. Spaemann). Obviamente, la tarea de una m. p. no es sustraer el estado de cosas existente a la crítica ética, ni → fundar una m. y una → política sin referencia científica alguna. *O.H.*

*Bibliografía*: R. DESCARTES, *Discurso del método*, III; D. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, París, 1936; G. RODIS LEWIS, *La morale de Descartes*, París, 1957; J. COMBÉS, *Le dessein de la sagesse cartésienne*, París, 1960; A. KLEMT, *Descartes und die Moral*, Meisenheim, 1971; J. DELESALLE, *La morale de Descartes*, 2 vols., París, 1975.



**moral de resultados** → resultado.

**moral de retribución** → retribución moral de.

**moral de sentimiento** → sentimiento.

**moral sexual** → sexualidad.

**morales, dilemas** → dilemas morales.

**moralidad** (al. *Sittlichkeit*). El término «m.» designa la obligatoriedad incondicionada que se impone al → ser humano en sus relaciones con los demás, consigo mismo y con la naturaleza. La m. es una exigencia que, a diferencia del → derecho, carece de apelación y que, a diferencia de los usos ordinarios y de la → moral y costumbres dominantes, no obliga en razón de sanciones sociales, sino de que se remite al ser humano en cuanto ser racional (→ libertad). La persona que se adecua a esta exigencia, hace el → bien; la que la contraviene, obra el → mal. El ser humano está ciertamente sujeto a numerosos condicionantes biológicos, psicológicos y socioculturales (→ determinación). Pero estos condicionantes no son determinantes absolutos. En la medida en que el individuo establece una relación con ellos y los nombra, juzga, reconoce o rechaza, y colabora en su transformación, se realiza como ser moral. Así prueba que no es sólo racional en el ámbito del conocimiento (razón teórica), sino también en el ámbito de la acción (razón práctica). A diferencia del animal, el hombre tiene la → responsabilidad de su existencia.

La m. no es una ilusión y no es real sólo en la objetividad del respeto a las leyes de una sociedad. La m. prueba su realidad de forma más patente cuando se juzga que una práctica (acciones aisladas, → insti-

tuciones) no es lo que debería ser. Con ello se niega reconocer algo dado meramente en cuanto dado. Esta práctica se pone bajo la responsabilidad de personas, y se somete a la exigencia —expresada de forma más o menos radical— de ser justa: las exigencias técnicas o instrumentales descalifican las fallas técnicas que impiden alcanzar un determinado fin; las exigencias → pragmático-sociales recusan los fines que suponen perjuicios (a individuos o grupos o a toda la sociedad). Pero mientras que en estas críticas se trata de exigencias circunscritas y condicionadas, la m. designa la dimensión de lo incondicionado mediante la cual resulta sujeta a responsabilidad el conjunto de la praxis humana. Y como sería arbitrario limitar la cuestión de la validez del obrar al ámbito técnico y pragmático, la m. remite a una exigencia irrecusable. La significación de la praxis humana no se agota en su carácter funcional, sino que debe tener en definitiva un → sentido en sí misma.

La m. no se refiere específicamente a ciertos ámbitos de la vida: ni a la → sexualidad, ni a ciertas → situaciones límite extraordinarias, tomadas aisladamente. Ser moral significa asumir las propias responsabilidades en todos los ámbitos de la vida. La práctica moral concreta depende de numerosos factores socioculturales. Como estas condiciones cambian, la m. se concreta de diversos modos a lo largo de la historia. No puede remitirse a una tabla, supuestamente absoluta, de → valores y → normas atemporales e infalibles, y no se ve comprometida por las variaciones de la historia universal (→ relativismo ético). Sin su dimensión histórica, la m. no llegaría a plasmarse en situaciones concretas. La m. no es identificable con una moral determinada, sino que designa la exigencia normativa incondicional en la que se basa la justificación o descalificación de una moral establecida. Por eso la m. no excluye la → crítica moral, sino que por el contrario puede exigirla, como por ejemplo ha mostrado la crítica de la moral de → retribución en nombre de una moral del → amor (al prójimo y al enemigo).

El concepto de m. depende de la concepción básica del → ser humano y de su praxis. Entre los intentos de definición de la m. sobresalen dos; el de Aristóteles y el de Kant.

1. Si se considera con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles —paradigma de la concepción griega de la vida— el obrar humano como un movimiento espontáneo orientado a un → fin (→ aspiración), sólo puede considerarse significativo *en sí* más allá de una comprensión técnico-pragmática. Pues, de otro modo, no se tomaría en consideración la acción en sí, sino el resultado de la acción, con lo que podría plantearse la cuestión de: ¿por qué querer el resultado?, y así sucesivamente. No podría concebirse ninguna finalidad principal superior que diese sentido al conjunto de la acción. Por el contrario, una interpretación ético-práctica permite buscar (por un retorno reflexivo) la perfección inmanente. En última instancia, no se trata de producir bienes y obrar y de satisfacer necesidades, sino de realizar intenciones de acción formadas normativamente. Por ejemplo, en el uso de bienes económicos, no se trata de aumentar las riquezas sino de ser justo. Por mucha que sea la necesidad de recurrir, en la vida práctica, a técnicas y productos, la praxis no tiene sentido en sí más que si se orienta prácticomoralmente. La m. se revela en la acción conjunta buena y justa, que mediante la → educación y el ejercicio se plasma en una actitud de dominio de las → pasiones y se expresa en el *ethos* comunitario. La m. se realiza aquí como unidad de lo «subjetivo», la virtud del individuo, y lo «objetivo», el *ethos* histórico. Su principio es —en cuanto fin no superable ya— la → felicidad (*eudaimonia*), que no significa un máximo cuantitativo de bienestar personal y social (→ utilitarismo), sino la cualidad de ser-suficiente-en-sí (*autar-*

kcia), de una convivencia sensata y justa.

2. El modelo aristotélico sólo es válido si efectivamente la acción humana es la prosecución de fines predeterminados, → aspiración. Con el *ethos* se presupone un consenso social general sobre una estructura normativa político-económica, cuyas reglas de distribución de bienes y cargas en la sociedad se consideran justas. Pero mediante la → crítica moral en nombre de la m. se pone en cuestión un determinado *ethos*. El obrar humano es, por tanto, más complejo que una mera «aspiración» moral. Radicalizando el problema, Kant asume elementos fundamentales de la → é. cristiana, totalmente divergentes de los del pensamiento griego. Según Kant, la m. (que ya no es *Sittlichkeit*, sino *Moralität*) no consiste en el dominio de los impulsos sensibles (→ pasión), sino en la independencia con respecto a éstos. Radicalizando la aludida oposición esencial al concepto de m. entre lo meramente dado y la prosecución de fines, lo esencial en ésta es establecer una previa distancia (crítica) con respecto a los fines. A la acción humana corresponde un deseo que está en una libre relación consigo mismo: la → voluntad autónoma. El principio de la m. no es el concepto suma de la *consecución* de todos los fines, la felicidad, sino el fundamento de la *autoposición* de fines, la libertad en el sentido de la autonomía. Kant piensa la m. por oposición a la arbitrariedad latente en el sujeto agente, a la amenaza que el poder de las → necesidades, las → pasiones e impulsos plantea a la acción racional. La m. se documenta por eso en el hecho de la conciencia de estar obligado para con determinadas acciones sin consideración a las inclinaciones y oportunidades de éxito (*factum de la razón*). Su exigencia se dirige a un ser que no puede despojarse de los motivos sensibles, a un ser menesteroso. Por eso la m. se expresa con relación al ser humano en un *debe*, en el → imperativo categórico. Este imperativo formula al ser humano sensible la exigencia, permanentemente renovada, de transgredir tan radicalmente su naturaleza menesterosa y desiderativa que encuentra su propio yo, su naturaleza racional, en esta transgresión.

En Kant, la m. se convierte en la cualificación del sujeto según la cual la coincidencia de la → voluntad con el → principio moral determina inmediatamente la razón del obrar («obrar por deber»). La m. se documenta en la → conciencia, en la → convicción y en el firme propósito, en la → virtud. La m. no es, sin embargo, una interioridad sin consecuencias. Más que un «piadoso deseo» exige la puesta en obra de todos los medios en poder del agente. Y si desfallecen las fuerzas, y lo que falla no es imputable al sujeto, esta deficiencia carece de significación moral.

La m. se distingue de la legalidad, que significa, por una parte —en relación al individuo— la conformidad de una acción al código moral, sin atención a la máxima que lo funda («obrar de acuerdo con el deber») y, por otra, en relación a la sociedad, la esfera del → derecho que regula la → libertad exterior. De la legalidad de una acción no puede deducirse su moralidad, pues una acción legal puede no derivar de motivos morales: por ejemplo, el temor a la reprobación social, a la persecución judicial o a un castigo en el más allá. Hegel critica este carácter imperativo de la m. kantiana y, volviendo a Aristóteles y a la dimensión política del *ethos* griego, distingue la eticidad (*Sittlichkeit*) de la mera m. (*Moralität*), limitada al aspecto subjetivo. La m. (como *Sittlichkeit*) pasa a ser entonces el concepto global de las → instituciones (→ familia, → sociedad civil y → Estado) que Kant situaba en la esfera de la legalidad. En ellas ve Hegel encarnarse el principio de la m., la libertad, en la realidad histórico-política. Esta m. no justifica ciertamente todas las formas de institución. Su interpretación como realidad de la libertad presupone más bien un concepto normativo de estas instituciones. *O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, II, VI; D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*, libro I; J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*; J. BONAR, *Moral Sense*, Londres/Nueva York, 1930; A. GUZZO, *La moralitè*, Turín, 1950; J. M. TOOD, *The Springs of Morality*, Londres, 1956; J. NABERT, *Éléments pour une éthique*, París, 1962; L. GOBRY, *Les niveaux de la vie morale*, París, 1963; R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1965; J. J. GALLACHER, *Morality in Evolution*, La Haya, 1970; R. MEHL, *Les attitudes morales*, París, 1971; J. CASEY, ed., *Morality and Moral Reasoning*, Londres, 1971; J.-L. L. ARANGUREN, *Moralidades de hoy y de mañana*, Taurus, Madrid, 1973; H. REINER, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim, 1974; *Moralidad pública en la sociedad española actual*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1977[3]; A. DONANG, *The Theory of Morality*, Chicago/Londres, 1977; E. RIONDATO, *Ricerche di filosofia morale* (t. II: *Struttura logico-dialettica dell esperienza morale*), Padua, 1978; A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, Chicago, 1978; O. HÖFFE, *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt, 1981, 1.ª parte; G. HARMAN, *Das Wesen der Moral*, Frankfurt, 1981; L. GIUSSANI, *Moralidad: memoria y deseo*, Encuentro, Madrid, 1983; G. VILAR, *Discurs sobre el senderi*, Edicions 62, Barcelona, 1986.

**moralismo.** M. es una expresión con diversos significados. Fichte entiende por m. una é. que, al contrario que el eudemonismo (→ felicidad), no se basa en el ser sensible y se inscribe en una perspectiva trascendental (→ métodos de la é.) (*Doctrina de la ciencia,* 26).

También se habla de m. cuando, con Kant, se contempla la razón orientada en última instancia sólo a lo moral (*Crítica de la razón pura,* b825 y ss.) o cuando, con Fichte, no se concibe sólo en la acción, sino también en el conocimiento, la autorrealización de la → libertad.

Con una intención polémica, se entiende por m. bien un pensamiento que asfixia la vitalidad del ser humano real invocando leyes formales abstractas, y se hurta así a la amplitud del bien moral; o bien a un pensamiento que sobrevalora la dimensión de la moral en relación a otras esferas de la → cultura y ámbitos de valoración relativamente autónomos, como la → religión y el → derecho.

O.H.

*Bibliografía*: I. KANT, *Crítica de la razón pura*; J. G. FICHTE, *Doctrina de la ciencia*, p. 26; A. FOUILLÉE, *El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo*, Madrid, 1908.

**morir, ayuda a** → ética médica.

**motivación** → acción; comprensión; convicción.

**muerte** → sufrimiento; vida.

**muerte, pena de** → castigo.

**muerte voluntaria** → suicidio.

**mundo.** El m. constituye la totalidad del espacio vital, de configuración e ideación del → ser humano. En sus orígenes griegos, la interpretación del m. como *cosmos* designa el → orden tanto de lo artificialmente creado como del → derecho, pero también el orden armonioso del m. «El cielo y la tierra, los dioses y los hombres» constituyen para Platón el m., unido por la → virtud de la → amistad; Platón distingue entre el m. ideal —cognoscible con la razón— y su imagen, el m. sensorial. Para Aristóteles, el conocimiento del m. (cosmología) y el conocimiento de los principios del movimiento de los astros, del hombre, de su obrar, de su práctica creadora, de su pensamiento y de la naturaleza constituyen la ciencia suprema. Sólo a partir de santo Tomás adquiere la → naturaleza y su estudio una significación para el m.; este desarrollo se introdujo en la teología cristiana junto a la posición central

del hombre en el m., y se consumó con el paso de la imagen geocéntrica a heliocéntrica (giro copernicano). Como totalidad de las representaciones el m. no es, para Kant, un objeto de conocimiento, sino el conjunto de todos los objetos. Todo enunciado sobre el m. en su totalidad conduce a la razón a contradicciones (antinomias). Al m. sensible se opone el m. de la razón, y sobre todo el m. de la → moralidad. La fenomenología (E. Husserl) reúne estos m. separados y concibe el m. como el horizonte de la → comprensión y la acción. En el conocimiento de los fenómenos el m. es a la vez tema y presupuesto. Crea conciencia y al mismo tiempo está constituido por la conciencia (m. de la vida), como m. natural, cultural y técnico. La filosofía existencial (M. Heidegger) determina la existencia (*Dasein*) del hombre como ser-en-el-mundo (→ é. existencialista): el m. es el espacio histórico y el horizonte de → sentido de la → historia.

La → é. cristiana habla de la responsabilidad del hombre con respecto al m., que debe manifestarse en las exigencias éticas de objetividad en el conocimiento, la transformación y aprovechamiento del m. en la → renuncia a los valores materiales mundanos. Frente al peligro para la → vida a nivel planetario o de la pérdida de sentido de la vida, las concepciones del m. tecnocientíficas o políticas elaboran proyectos para la conservación del m. ligados a determinadas exigencias morales fundamentales.

*W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Gorgias*; *id.*, *Timeo*; FILÓN EL JUDÍO, *La creació del món i altres escrits*, Laia, Barcelona, 1983; G. BRUNO, *Sobre el infinito universo y los mundos*; *id.*, *Mundo, magia, memoria*; I. KANT, *Crítica de la razón pura*; E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, caps. 3 y 4; *id.*, *Sendas perdidas*, M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*; *id.*, *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971; W. BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger*, Lovaina/París, 1950; M. T. ANTONELLI *et al.*, *Il Mondo nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa*, Brescia, 1960; A. DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haya, 1961; S. BRETON *et. al.*, *Idée de monde et philosophie de la nature*, París, 1966; K. LÖWITH, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg, 1968²; G. BRANDT, *Die Lebenswelt*, Berlín, 1971; R. CHAMBRON, *Le monde comme perception ou réalité*, París, 1974; M. RICHIR, *Au delà du renversement copernicien*, La Haya, 1976; S. BRETON, *Nôtre, monde, imaginaire*, París, 1976; J. PATOCKA, *Le monde naturel comme probléme philosophique*, París, 1976; G. DUX, *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt, 1982; E. TRÍAS, *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona, 1985; J. MARÍN, *Buda o la negación del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid.

**mundo, espíritn del** → cosmovisión.

**mundo, imagen del** → historia universal.

# N

**nacionalismo** → patriotismo-cosmopolitismo.

**narcisismo** → persona.

**natalidad, control de la.** El c. de la n. engloba todas las medidas individuales o públicas (adoptadas por las autoridades políticas) que regulan el ritmo de nacimientos, que disminuyen su frecuencia o, más raramente, los fomentan. Las razones del c. de la n. pueden ser de orden humanitario, social, económico o eugenésico (teniendo en cuenta factores de higiene pública). La disminución de la mortalidad infantil y materna, y por tanto la disminución de la selección natural y la explosión demográfica resultante, son factores que pueden animar a los estados a recurrir al c. de la n. como medio de lucha contra la sobrepoblación. Factores indirectos del c. de la n. en sentido lato son la edad de matrimonio, el número de matrimonios y el estatus social de los hijos nacidos fuera del matrimonio. En sentido estricto, el c. de la n. incluye como medio natural la continencia sexual adaptada al ciclo biológico de la mujer, y como medios artificiales los procedimientos químicos inhibidores de la ovulación o los mecanismos (dispositivos intrauterinos) tendentes a impedir la concepción. En el Tercer Mundo se recurre igualmente a una propaganda antinatalista a fin de persuadir a hombres y mujeres a devenir incapaces de concebir mediante esterilización o castración después de un determinado número de hijos.

El c. de la n. practicado como medio de lucha contra la sobrepoblación, impuesto por el Estado sin educación ni asentimiento de los interesados, o como sustituto de reformas sociales estructurales, no es justificable ni política ni moralmente. En los países industrializados adelantados, el elevado coste de la educación y la formación profesional y la interpretación cada vez más subjetiva de la → sexualidad, fomentan la iniciativa privada en materia de c. de la n.

En tanto no recurra al → aborto, el c. de la n. es en general moralmente indiferente; en determinadas condiciones puede estar moralmente justificado para el mantenimiento de la salud física y psíquica de la madre, el bien del → matrimonio y la → familia, para la preservación de la dignidad y el desarrollo de una → vida libre y humana. *W.V.*

**naturaleza.** Por un lado, se entiende por n. la totalidad del ser observable, no producido por el hombre, surgido de procesos orgánicos de generación y crecimiento. La n. es el conjunto de los reinos mineral, vegetal y animal (concepto material de n.). Por otra parte, se llama n. de una cosa o de un ser (incluso humano) su determinación esencial, necesaria e inteligible (concepto esencialista o formal de n.). En sentido material, el concepto de n. se opuso sucesivamente a la Idea (Platón), al → ser humano y su obrar (Aristóteles), al Espíritu (Hegel), a la → libertad (Kant), a la historia (Droysen), a la → cultura y

la sociedad (Hobbes, Locke), entendido como el material no racional y determinado causalmente de la actividad transformadora del ser humano. Aun cuando se reconocieron los principios de su dinamismo (Aristóteles) y las leyes que la rigen necesariamente (Newton, Kant), la n. se concibió como un medio al servicio de la potestad de disposición del ser humano. El *naturalismo* rechaza la explotación de la n. (→ alienación), pero define sin embargo de forma unilateralmente materialista (→ materialismo) conceptos como cultura y espíritu también allí donde exige la conciliación de hombre y n. (Marx). No menos que los partidarios de la explotación de la n., el naturalismo desconoce que la n. tiene tanta necesidad del hombre como éste de la n. La cultura es ante todo el cuidado y conservación de la n.

La destructibilidad de la n., los problemas de la polución ambiental (pensamiento → antropocéntrico y biocéntrico, → protección ambiental), la escasez de materias primas y la disminución del espacio vital a disposición de los hombres, son advertencias y llamadas a la → responsabilidad del hombre respecto a la n. Los problemas ecológicos son problemas sociales, pues la destrucción de la n. pone en peligro al propio → ser humano. Como estos problemas son inevitables en las sociedades muy industrializadas, y como en ocasiones la n. destruida no puede regenerarse, los líderes económicos y políticos deben velar por mantener el coste social de la destrucción del entorno natural por debajo de los aumentos de la → calidad de vida. Igualmente, tienen el deber moral de evitar la limitación de las posibilidades de → libertad, vida y desarrollo de las generaciones venideras. *W.V.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Física*, IV; *id.*, *Metafísica*; T. LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas*; J. ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza* (*Periphyseon*); B. SPINOZA, *Ética*, I; G. W. LEIBNIZ, *Sistema nuevo de la naturaleza*; J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; P. H. DIETRICH (HOLBACH), *Sistema de la naturaleza*; I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*; F. W. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; K. MARX, *Manuscritos de 1844*; F. ENGELS, *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*; C. READ, *The Metaphysics of Nature*, Cambridge, 1905; A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920; M. R. COHEN, *Nature and Reason*, Nueva York, 1931; P. WEISS, *Nature and Man*, Nueva York, 1947; F. J. E. WOODBRIDGE, *An Essay on Nature*, Nueva York, 1948; N. HARTMANN, *Philosophie der Nature*, Berlín, 1950; S. BRETON, *Idée du monde et philosophie de la nature*, Brujas/París, 1966; R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, París, 1969; C. PARÍS AMADOR, *Hombre y naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1970; H. MARGENAU, *La naturaleza de la realidad física. Una filosofía física moderna*, Tecnos, Madrid, 1970; R. PANIKKAR ALEMANY, *El concepto de naturaleza*, CSIC, Madrid, 1972; J. PASSMORE, *Man's responsability for Nature*, 2.ª y 3.ª partes, Londres, 1974; R. S. PETERS, ed., *Nature and Conduct*, Londres, 1975; P. CASINI, *Naturaleza*, Labor, Barcelona, 1977; K. H. MEYER-ABICH, ed., *Frieden mit der Natur*, Friburgo, 1979; J. M. PETIT SULLA, *La filosofía de la naturaleza como saber filosófico*, Acervo, Barcelona, 1980; G. GROSSKLAUS, ed., *Natur als Gegenwelt*, Karlsruhe, 1983; J. J. ARTIGAS, *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Baranain (Navarra), R. J. QUERALTÓ MORENO, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Universidad de Sevilla, 1983; W. HEISENBERG, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Orbis, Barcelona, 1986³; J.-M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza*, Herder, Barcelona, 1987⁶; X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, Madrid, 1959.

**naturalismo** → metaética; naturaleza.

**naturalista, falacia** → metaética.

**necesidad.** El obrar humano está determinado por las necesidades. A diferencia del animal, una gran parte de cuya conducta está determinada por mecanismos de respuesta innatos y por factores ambientales, y cuyas reacciones están determinadas causalmente, el ser humano tiene me-

diante el pensamiento y el lenguaje la posibilidad de iniciar éstas como motivo de sus acciones, de realizarlas, modificarlas o contenerlas. De este modo, desarrolla una relación libre y → voluntaria con ellas. Resulta significativa la interrogación por las n. desde el punto de vista de que el obrar moral debería comprender y realizar las n. verdaderas y «racionales» de los hombres. La necesariedad del ser humano está fundada biológicamente en la n. de tener que mantenerse y desarrollar a sí mismo. Si se altera por exceso o por defecto el equilibrio homeostático del organismo con su entorno, aparecen estímulos en los receptores que, como el hambre, la sed y el impulso sexual, presionan para su satisfacción, a fin de asegurar la autoconservación. Estos sucesos orgánicos basados en restos instintivos, que comparte el ser humano con el animal, se reflejan también en su experiencia interior (representación psíquica). En las representaciones y afectos (→ pasión) del ser humano se expresan sus n. A esta faceta psicológica de la n. humana la denominamos deseos. Freud denomina *pulsión* (*Trieb*) al conjunto de motivaciones y deseos, es decir, a la unidad psicofísica de las n. humanas. El hombre no podría sobrevivir sólo sobre su base → instintiva y su dotación natural. Su indiferenciación biológica, que Gehlen interpreta como imperfección, sólo se puede equilibrar mediante las funciones psíquicas del recuerdo, la fantasía, el pensamiento y la acción, para asegurar la satisfacción de sus n. El ser humano individual no puede satisfacer por sí solo éstas, sino que está obligado a la interacción con sus congéneres. Si bien los contenidos de las n. humanas están preconstruidos biológicamente, no están definitivamente fijos, sino que se modifican y siguen desarrollando mediante los procesos sociales y la transformación psíquica de los individuos.

El intento temprano-infantil de conservar la satisfacción en unidad indivisa e inmediata a los cuidadores, fracasa pronto. En función del estado de maduración orgánica y desarrollo psicológico, el niño tiene que aprender a organizar la satisfacción de sus n. cada vez más diferenciadamente de una a otra etapa, como por ejemplo posponer, renunciar a su satisfacción, para conseguirla mediante los pasos intermedios del pensar y el obrar. Con ello depende de lo que, mediante sus cuidadores, es socialmente aceptado y posible en lo relativo a las n. La discrepancia entre las propias n. y las socialmente autorizadas es interiorizada y conduce a una partición psicológica de las n. en aquellas que nunca serían toleradas o siempre reprimidas (las n. del ello), las esgrimibles frente a la realidad (n. del yo o *intereses*), y las que representan las prohibiciones sociales (las n. del superyó, de culpa o sanción). Como una gran parte de las n. del yo o intereses del individuo están socialmente mediatizados, sin que éste sea consciente de ello, es importante que conozca sus verdaderas n. e intereses. En parte, éstas se han quedado postergadas en el proceso de desarrollo social y se han convertido en partes inconscientes del ello (Adorno). Pero entonces resultan inasequibles al saber reflexivo de uno mismo, pues no son revividas mediante la experiencia afectiva y se reintegran en la unidad de la → persona. La satisfacción de las n. sólo puede conseguirse en interacción con la naturaleza y con los congéneres, es decir, está mediatizada por el → trabajo. La dependencia del trabajo del individuo con respecto al de todos los demás conduce a la división del trabajo y por tanto a una nueva diferenciación de las n. (Hegel). La cuestión de si cada trabajador produce para sus propias n. sólo parece tener entonces una respuesta positiva, en tanto en cuanto éste pueda codeterminar el proceso productivo del modo adecuado. Cuando esto no es así, como en la oposición entre capital y trabajo en la época de la primera Revolución industrial (Marx) o en las formas de organización económica

actuales sin una adecuada codeterminación, se plantea la cuestión de si el desarrollo económico no nos aleja de las verdaderas n. humanas, produce n. artificiales y progresa hacia la sociedad del lujo o consumo. El aspecto social del desarrollo de las n. exige a los agentes morales comprobar si las verdaderas n. humanas coinciden o no con las socialmente reconocidas.

*A.S.*

*Bibliografía*: G. W. F. HEGEL, *Principios de filosofía del derecho*, pp. 188-200; K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*; S. FREUD, *Triebe und Triebschicksale*; J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*; J. MONOD, *El azar y la necesidad*; G. CANGUILHEM, *Besoin et tendances*, París, 1952; P. THAON DE REVEL, *La nozione di bisogno*, Turín, 1960; T. W. ADORNO, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, Schriften, vol. 8, Frankfurt, 1972; J. D. BERNAL, *La libertad de la necesidad*, 2 vols., Ayuso, Madrid, 1975; S. MOSER, G. ROPOHL y CH. ZIMMERLI, eds., *Die wahren Bedürfnisse oder: wissen wir, was wir brauchen?*, Stuttgart, 1978; K. M. MEYER-ABICH y D. BIRNBACHER, eds., *Was braucht der Mensch, Um glücklich zu sein?*, Munich, 1979; G. SABILE, *Soggetti e bisogno*, Milán, 1979; A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980; J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence*, París, 1984; J. D. GARCÍA BACCA, *Necesidad y azar. Parménides y Mallarmé*, Anthropos, Barcelona, 1985.

**necesidad, situación de** → situación de necesidad.

**neurosis** → enfermedad.

**neutralidad, tesis de la** → metaética.

**nihilismo** (del lat. *nihil*, nada). 1. Como experiencia histórica, el n. es el resultado de la devaluación de todos los principios ético-políticos superiores susceptibles de dar un → sentido a la vida y a la muerte. Una vez pierden su validez las → normas y → valores hasta entonces reconocidos al cuestionarse su principio, como por ejemplo la fe en → Dios (Nietzsche: Dios ha muerto) o la dignidad inviolable (→ humanidad) de todo → individuo, la vida aparece globalmente absurda, y el n. pasa a ser la experiencia opresora de individuos, grupos o → sociedades. El sentimiento de vacío y del absurdo de la existencia desemboca en un egoísmo desenfrenado (→ interés propio), el crimen, el suicidio (→ cuerpo) o la indiferencia apática (→ indiferencia) con respecto a la propia vida y la de los demás (como en *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, *El hombre sin atributos*, de Musil, *El proceso*, de Kafka, *El extranjero*, de Camus).

La posibilidad de la experiencia del absurdo muestra que el hombre no recibe por naturaleza el sentido de su existencia, sino que tiene que buscarlo y fundarlo él mismo. No se puede así refutar al n. ni mediante la crítica del diagnóstico del derrumbe de la → moral y costumbres dominantes, ni por la reafirmación de principios que han resultado caducos; hay que demostrar la validez de un nuevo principio de vida y comportamiento efectivamente vinculante, y por tanto susceptible de suscitar una adhesión universal. Así, Nietzsche diagnosticó como n. europeo (hoy ya universal) el ocaso de la fe en los fines platónico-cristianos, orientados al más allá, y la reorientación hacia el mundo. Al «n. débil», en el que se expresa una fragmentación de la vida resultante del ocaso del sentido general del mundo, opone Nietzsche un «n. fuerte» que vive de la voluntad de poder como nuevo principio de los valores de afirmación de la vida (cf. G. Benn: el n. es un sentimiento de → felicidad). En definitiva parece que Nietzsche no haya hecho más que hallar un contraprincipio a la moral, desmoronada, de los débiles y humillados, y haya efectuado una transvaloración de los valores relativos a éstos, pero no hallado un → principio moral de validez universal.

2. Mientras que el n. teórico disputa la posibilidad de un conocimiento → verdadero (agnosticismo),

3. El n. ético contesta la posibilidad de → fundamentar principios generales obligatorios en la vida personal y política. Niega por principio la distinción entre → buenas y → malas acciones (→ moralidad), como la distinción entre instituciones políticas justas e injustas (amoralismo), lo que puede conducir a una actitud de desprecio de toda moral (cinismo: cf. *El sobrino de Rameau*, de Diderot).

3.1. Un «n. ético ingenuo» invoca el argumento de que las obligaciones morales son contravenidas de continuo. Esta posición incurre en el error de suponer que una exigencia no vale más que cuando es objeto de adhesión efectiva.

3.2. El «n. ético del hombre de mundo» invoca la disparidad sociocultural de morales y usos en vigor (→ relativismo). Sin embargo, la diversidad sólo atañe a las normas deducidas, pero no a los propios principios. En condiciones socioculturales cambiantes, los mismos principios no sólo admiten nuevas normas derivadas, sino que las exigen.

3.3. El «n. ético del ilustrado» intenta desvelar en toda moral un trasfondo comprometedor. Por justificada que pueda ser su → crítica moral en casos particulares, puede denunciar una moral, pero no toda moral; además, la crítica apela ella misma, al menos implícitamente, a principios generales, sin los cuales la propia crítica no sería moralmente convincente. En su crítica, el intento de fundamentación del n. ético rechaza una moral existente y reconoce al mismo tiempo la obligatoriedad moral.

F. H. Jacobi, en su *Carta a Fichte* (1799) fue el primero en señalar el idealismo del n., que funda todo en la nada, en el yo vacío. Desde F. von Baader, el término «n.» designa la negación de → Dios y de la revelación; desde el anarquismo ruso (→ dominación; vida. *Padres e hijos*, de Turgeniev), la negación de la validez de toda organización política. La insistencia de Sartre en la absoluta → libertad y → responsabilidad del ser humano, según la cual éste no tiene una naturaleza humana fija, y no es otra cosa que lo que él mismo se hace, valió a su → é. existencialista la crítica por su n.

O.H.

*Bibliografía*: F. H. JACOBI, *Sendschreiben an Fichte*, 1799; D. DIDEROT, *El sobrino de Rameau*; M. STIRNER, *El único y su propiedad*; F. NIETZSCHE, *La Gaya ciencia*; *id.*, *La voluntad de poderío*; J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*; H. RAUSCHNING, *Die Revolution des Nihilismus*, Zurich/Nueva York, 1938; *id.*, *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, Frankfurt, 1959; F. SAYRE, *Greek Cynics*, Baltimore, 1948; W. BRÖCKER, *Im Strudel des Nihilismus*, Kiel, 1951; E. JÜNGER, *Uber die Linie*, Frankfurt, 1953; M. HEIDEGGER, *Sobre la cuestión del ser* (1956); *id.*, *Nietzsche: Der Europaische Nihilismus*, Frankfurt, 1986; E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, 1958; *id.*, *Essenza del Nihilismo*, Brescia, 1972; *id.*, *Gli abitatori del tempo*, Roma, 1978; E. MAYER, *Kritik des Nihilismus*, Munich, 1958; M. POLANYI, *Jenseits des Nihilismus*, Dordrecht/Stuttgart, 1961; A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York/Londres, 1965; J. P. BOUYRAT, *De l'athéisme au nihilisme*, París, 1966; H. FRIES, *El Nihilismo*, Herder, Barcelona, 1967; G. LUKÁCS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling a Hitler*, Grijalbo, Barcelona/México, 1968²; F. SAVATER, *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid, 1970; D. ARENDT, ed., *Nihilismus, Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Colonia, 1970; P. COHN, *Heidegger, su filosofía a través de la nada*, Guadarrama, Barcelona, 1974; W. WEIER, *Die definitor, Ursprünge des Nihilismus*, Basilea, 1974; *id.*, *Nihilismus*, Paderborn, 1980; G. SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976; E. SUBIRATS, *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1983; A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1986; *id.*, *Los justos*, Alianza, Madrid, 1986; J. CRUZ CRUZ, *Existencia y Nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1986; E. M. CIORAN, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1986⁶; *id.*, *Silogismos de la amargura*, Laia, Barcelona, 1986; *id.*, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1986⁵; *id.*, *El inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1987⁴; C. DÍAZ, *Nihilismo y estética*, Cincel, Madrid, 1987; G. VATTI-

MO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987[2]; *id.*, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987; C. JANNOUD, *Au rendez-vous du nihilisme*, París, 1989.

**Nirvana** → ética budista.

**no cognitivismo** → metaética.

**norma.** Tanto en el uso erudito como en el uso común, la noción de n. tiene un uso tan difundido como polisémico. Partiendo del sentido latino (norma: regla, modelo, medida, precepto, principio rector), pueden clasificarse del siguiente modo las diversas significaciones del término: *a*) como valor medio, empíricamente establecido, de las cualidades comunes a una clase de objetos, en virtud de la cual el caso particular se considera normal o anormal (anomalía, normalidad); *b*) como idea, como concepto ideal, como concepto límite de una cualidad en su estado de perfección, con respecto al cual los objetos o actos empíricos son realizaciones aproximadas (los ejemplos por antonomasia son los objetos de la geometría y de la mecánica racional, pero también del arte, etc.); *c*) la n. en el sentido técnico-pragmático es una unidad de medida convencional, establecida desde el punto de vista de la adecuación a fines y la capacidad de realización de una unidad de medida convencional o *regla*, que posibilita la clasificación de objetos y/o la esquematización de acciones o series de acciones (p. ej., el estándar industrial alemán [DIN], las reglas de juego); *d*) la n. en sentido jurídico o moral es un imperativo general que orienta la acción legal y moral de individuos o grupos. Puede referirse a fines y formas de acción, y a acciones dependientes o independientes de situaciones concretas.

La referencia filosófica a las n. no se limita en absoluto al ámbito de la → filosofía práctica. Las n. desempeñan una función esencial también en el ámbito del conocimiento teórico. Donde de continuo se ordena legalmente el obrar humano y sus objetos, tiene lugar un seguimiento de n. Así, toda regla de acción somete tanto la forma del pensamiento como la construcción del lenguaje y el conocimiento de objetos (es decir, actos lingüísticos), tanto la manipulación de las cosas como la práctica de la comunicación, a un esquema de organización que va más allá del arbitrio subjetivo de la opinión, el deseo y la acción. Las n. lógicas, por ejemplo, son reglas que determinan la forma de todo discurso posible no contradictorio y coherente; las n. científicas constituyen en sus estipulaciones terminológicas y metodológicas el marco de un sistema posible de enunciados verdaderos sobre un determinado objeto; las n. técnicas contienen prescripciones, de fundamento pragmático, para el sometimiento de la naturaleza; las n. prácticas son n. (jurídicas y morales) que incitan a una parte o al conjunto de los miembros de un grupo o sociedad a establecer → fines, de modo situacional o absoluto, o a tomar ciertas decisiones, y que prefiguran la forma de la vida común (los principios práctico-subjetivos se denominan *máximas* o *principios personales*).

La fundamentación de las n. es un problema particular de la reflexión filosófica. A diferencia de la lógica proposicional, la → lógica deóntica se centra en la lógica de los imperativos (las modalidades «prescrito», «prohibido», «discrecional»); en cuanto instrumento formal de un sistema de n., pretende analizar su consistencia interna, pero no fundamentarla. El → empirismo ve en las n. básicas de nuestra argumentación teórica y práctica «convenciones arbitrarias»; el apriorismo recurre a leyes del pensamiento y la acción evidentes de por sí o a un orden previo del ser y los valores; o bien ensaya reconstruirlos y justificarlos como determinaciones racionales de un discurso también racional sobre los problemas de la vida práctica.

*M.F.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; L. BRUNSCHVICG, *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927; R. LE SENNE, *Le devoir*, París, 1931; *id.*, *Tratado de moral general*, Gredos, Madrid, 1973; A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Roma, 1941; *id.*, *Filosofia della morale*, I, Roma, 1937; *id.*, *Filosofia del diritto*, I, Roma, 1941; O. LOTTIN, *Principes de morale*, I, París, 1947; A. LALANDE, *La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur*, París, 1948; R. DE STEFANO, *La legge etica e la legge giuridica*, Padua, 1950; O. W. HASELOFF y H. STACHOWIAK, eds., *Kultur und Norm, Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung*, Berlín, 1957; P. LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1964; A. ROSS, *Directives and Norms*, Londres, 1968; J. S. P. HIERRO, «Normas y valoraciones», en F. GRACIA, J. MUGUERZA y V. SÁNCHEZ DE ZABALA, eds., *Teoría y Sociedad*, Homenaje al Profesor Aranguren, Ariel, Barcelona, 1970; PH. FOOT, ed., *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974; S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale*, Bolonia, 1975; R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt, 1976, caps. 3 y 4; G. KALINOWSKI, *La logique des normes*, París, 1976; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1977; E. ULLMANN-MARGALIT, *The emergence of Norms*, Oxford, 1977; A. PORTMANN y R. RITSEMA, eds., *Avenir et devenir des normes*, Leiden, 1977; W. OELMUELLER, ed., *Materialen zur Norm diskussion*, 3 vols., Paderborn, 1978/1979; G. H. VON WRIGHT, *Norma y acción, Una investigación lógica*, Tecnos, Madrid, 1979; *id.*, *Lógica deóntica*, Universidad de Valencia, 1979; H. EGSELMANN, *Normativität und Rationalität*, Frankfurt, 1979; J. F. PERRIN, *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Ginebra/París, 1979; S. COTTA, *Justificación y obligatoriedad de las normas*, Ceura, Madrid, 1987; J. M. BUCHANAN, *La razón de las normas. Política económica constitucional*, Unión, Madrid, 1987; J. RUIZ MANERO, *Jurisdicción y norma*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

**normas, conflicto de** → colisión de deberes.

**normalidad** → norma.

**normativa, ética** → ética normativa.

# O

**obediencia** → autoridad.

**objeción de conciencia** → servicio militar.

**obligación** → deber.

**odio** → amor.

**onanismo** → sexualidad.

**oportunidades, igualdad de** → educación; igualdad.

**oportunismo** → conformismo.

**oposición** → democracia.

**optimismo** → filosofía de la vida.

**orden.** El o. es una totalidad compuesta de elementos recíprocamente coordinados, organizada según leyes y reglas. Esta totalidad está o bien dada de antemano y es descubierta (o. de la → naturaleza), o bien se construye mediante el pensamiento y la acción humana (o. del pensamiento, de la lógica, de la metodología, o. de la → cultura y de la → técnica, o. del → derecho). El concepto cosmológico de o. (del gr. *kosmos,* mundo) deduce, por analogía con o. natural del → mundo, un creador o principio inteligible (Platón). En teoría del conocimiento, está fundado el concepto de o. que deduce del o. del conocimiento y de la experiencia, el o. de la naturaleza y el o. metaempírico de la → libertad (Kant). El o. moral y el o. jurídico sustituyen al o. de la naturaleza, al hacer de los principios de → justicia y de las → decisiones basadas en la libre deliberación racional el principio del o. social y cultural (→ institución). Este o. libera al → ser humano de la compulsión de su propia estructura instintiva y de la naturaleza exterior, asegurando la satisfacción de sus → necesidades. El o. ético es de carácter teleológico (del gr. *telos,* → fin): mediante las → normas de acción hace posible tanto la autodeterminación del hombre y su aspiración a la → felicidad como la → vida social. No podría reducirse, pues, a la solución del conflicto entre la naturaleza egoísta del hombre (→ interés propio), determinado por la autoconservación, y la necesidad de un o. social (problema hobbesiano del o.), ni tampoco entenderse como una conciliación e integración de intereses divergentes y contrapuestos (T. Parsons). Este equívoco obedece a una idea del o. por el o., a la idea de o. concebido como fin en sí mismo y que amenaza con sanciones toda desviación de él por parte de individuos o grupos, independientemente de los perjuicios causados.

Análogamente, en el ámbito individual puede devenir el o. un fin en sí mismo, cuando el amor al o. limita la libertad de decisión y de movimiento en la satisfacción de los deseos y necesidades propios y ajenos y en la percepción de los → deberes.

*W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Gorgias*; T. HOBBES, *Leviatán*, caps. 13-15; H. BERGSON, *La evo-*

*lución creadora*, cap. 3; M. SCHELER, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, I, p. 2; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, 1949; J. WAHL, A. DE WAELHENS *et al., Ordre, desordre*, Lumière, 1962; H. KUHN y F. WIEDEMANN, eds., *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim, 1962; R. BASTIDE, ed., *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haya, 1962; T. PARSONS, *Estructura y proceso de las sociedades modernas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1966; R. ARNHEIM, M. C. BEARDSLEY *et al., The Concept of Order*, 1968; A. LWOFF, *L'ordre biologique*, París, 1969; O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid, 1969; P. GAUDIBERT, *De l'ordre moral*, París, 1973; PH. SECRETAN, ed., *L'ordre en question, Harmonie ou totalité?*, Friburgo/París; H. KRINGS, *Ordo*, Hamburgo, 1982²; R. ZINTL, *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft*, Berlín, 1983; W. DAHLBERG, *Ordnung, Sein und Bewusstsein*, Frankfurt, 1984; M. GARDNER, *Orden y sorpresa*, Alianza, Madrid, 1987.

**orgullo** → honor.

**orientación conductual** → socialización.

# P

**paciencia** → indiferencia.

**pacifismo** → paz.

**parlamentarismo** → democracia.

**participación** → democracia.

**participación política** → democracia.

**pasión.** Se entiende por p. los deseos sexuales y agresivos que se expresan por movimientos afectivos violentos y por sentimientos intensos. El ser humano puede verse tan intensamente dominado por sus p. que llegue a perder el sentido de la realidad y el autocontrol. El problema clásico es el de determinar si es preferible obedecer a la razón o a las p., o el de cómo es posible alcanzar un justo equilibrio entre razón y p. Mientras que la é. de Aristóteles intenta equilibrar estos dos aspectos del obrar en una vida racional apetitiva o de apetencia racional, la problemática moderna se formula más bien en la confrontación entre una concepción kantiana y la de Nietzsche. Mientras Kant postula la autodeterminación racional de la acción moral a condición de una ruptura con las p. —lo que motivó la crítica de su → rigorismo moral—, Nietzsche defiende el reconocimiento, más allá del bien y del mal, de la afectividad, y el poder de la p., que contiene en sí su propia medida. La solución aristotélica al problema nos parece difícilmente aceptable hoy día: por una parte, el psicoanálisis ha enseñado que la reflexión racional no penetra sin más en las fuentes inconscientes de la p., y por otra parte, la guerra y las luchas políticas han liberado muchas p. negativas, que han alterado gravemente el marco social necesario para una orientación racional de la vida pública.

Desde la perspectiva fisiológica del comportamiento, el punto de partida para el desarrollo de *deseos* y p. se entiende como una pérdida del equilibrio (homeostasis) del organismo humano motivada por el consumo de energía; el desequilibrio resultante genera deseos y con ellos las → necesidades (de alimento, relación afectiva, etc.). En estos instantes de carencia (privación), el organismo reacciona de forma particularmente vehemente. Los psicólogos del comportamiento definen así la *emoción* como un estado de energía intensa o débil en la reacción al entorno. Según el éxito o fracaso, el organismo humano convierte estas reacciones en un modelo conductual, o «disposición emocional». No obstante, el punto de partida desde la perspectiva conductual no tiene en cuenta las vivencias humanas específicas de sentimientos y p. Mediante el entendimiento y el lenguaje, el ser humano cobra una libre relación con las exigencias del entorno y puede posicionarse racional-emotivo-volitivamente de forma adecuada, es decir, responder intencionalmente (→ comprensión, → valor). La aplicación a → situaciones de estas tomas de posición con el sentimiento y el entendimiento genera costumbres regulares, o *inclinaciones*, que

experimentamos como reacciones adaptadas a la situación. Los sentimientos y *afectos* pueden asumir tal intensidad que desbordan la situación y pierden su sentido. El psicoanálisis remite a los deseos y → necesidades del ello, que en parte no salen nunca a la conciencia o bien son reprimidos. En caso de represión tiene lugar una transformación del contenido afectivo de nuestros deseos o representaciones. En parte, los afectos de una idea se desplazan a otra (la rabia contra el padre se desplaza a la sociedad), en parte se transforman cualitativamente (la antipatía reprimida se expresa como desmedida afabilidad), y en parte se trasmutan (los reproches a los demás se convierten en reproches a sí mismo).

Como los afectos y p. surgen de la sensación de estímulos orgánicos o pulsionales y se expresan en la percepción sensorial y en movimientos corporales —es decir, que atañen a la totalidad orgánica del ser humano— se denominan también su *sensibilidad*. Cuando predominan los impulsos sexuales, se habla de una persona erótico-sensual, y cuando predominan los impulsos agresivos, se habla de un individuo colérico. Sin embargo, los sentimientos y afectos no se agotan en estados puntuales, sino que se anclan más allá de éstos en costumbres y rasgos, lo que se denomina el *temperamento* de una persona.

El problema é. central de la p. radica en determinar en qué medida puede realizarse la razón sin anular las p. Entre las posiciones opuestas del autocontrol mediante la razón y el sometimiento de las p. (Kant) y la libre realización de las p. más allá del bien y del mal (Nietzsche) hay una íntima relación. Su rasgo común es la necesidad de dominación, bien de la razón o de las p. En la medida en que la razón formula una pretensión de dominio de las p., éstas intentan conseguir el dominio de la razón. Ya Schiller intentó una primera salida «estética» en el libre → juego del arte a este dilema de la modernidad. Este debería ser el modelo de cómo están vinculados afectos y p. y sin embargo pueden ser expresados racionalmente. Este camino no violento del juego estético como conciliación de pulsión formal y material, de razón y sensibilidad, sólo resulta efectivo cuando se encuentran medios y cauces de transferirla a la praxis ético-política del → obrar humano.

A.S.

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; *id.*, *Retórica*, II, 2-11; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, qq. 22-48; L. VALLA, *De Voluptate*; R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*; B. SPINOZA, *Ética*, III y IV; G. W. LEIBNIZ, *De affectibus*; I. KANT, *Crítica de la razón práctica*; *id.*, *Crítica del juicio*; *id.*, *Antropología*, pp. 80-81; F. SCHILLER, *Cartas sobre la educación estética del hombre*; F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*; CH. FOURIER, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*; *id.*, *El nuevo mundo amoroso*; H. D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, 2 vols., París, 1931; A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963; J. A. RONY, *Les passions*, París, 1963; R. P. MCKEON, *Thought, Action and Passion*, Londres, 1965; O. REBOUL, *L'homme et ses passions*, París, 1968; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5], cap. XII, 2.ª parte; S. STRASSER, *Phenomenology of Feeling*, Pittsbourg, 1977; X. RUBERT DE VENTÓS, *De l'amor, el desig i altres passions*, Edicions 62, Barcelona, 1980; J. RAMONEDA MOLINS, *El sentido íntimo*, Muchnik, Barcelona, 1982; E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1984[2]; C. GURMÉNDEZ, *Tratado de las pasiones*, FCE, Madrid, 1985; *id.*, *Crítica de la pasión pura*, FCE, Madrid, 1989; E. GUISÁN, *Razón y pasión en ética*, Anthropos, Barcelona, 1986.

**patriotismo - cosmopolitismo.** Se entiende por p. el amor a la patria, al pueblo o a la comunidad política a la que se pertenece. El p. tiene una significación moral en la medida en que la determinación del hombre y de la vida buena no es separable del «lugar donde se vive» (en gr. *ethos*) y de la comunidad política constituida por sus costumbres, sus leyes e → institucio-

Así entendidas, tanto la afirmación de la patria, del propio pueblo y de su organización política, como la asunción de las obligaciones derivadas de su conservación y tutela, están estrechamente vinculadas a la afirmación de la propia identidad moral, que debe más aun a la polis que a los propios padres (Platón, *Critón*, 50e-52a).

El p. se diferencia de su forma degradada, el *nacionalismo*, por el respeto a la particularidad de las demás comunidades políticas (→ tolerancia), así como por el reconocimiento de todo ser humano como fin en sí (→ humanidad). Así, ni el extranjero ni el ciudadano deben ser rebajados al rango de medios del todo político al que pertenecen (Kant). El individuo es miembro del → Estado que lo engloba y tutela; pero en cuanto ser humano es más que el Estado. Esta preminencia del individuo adquiere una notable importancia en el momento en que el Estado decae física y moralmente, o bien asume una función no orientada a la comunidad política libre.

El cosmopolitismo del helenismo (→ é. estoica) y de la época moderna (sobre todo desde la Ilustración), que reconoce en todo hombre al ciudadano, con iguales derechos, de un mundo que sería patria de todos (Diderot), da cuenta del fenómeno histórico de que un solo Estado no puede ya dar al hombre el pleno sentido moral de su vida.

El p. como categoría moral no tiene sentido más que sobre la base de una comunidad política real o posible que se constituya por formas específicas de tradiciones, costumbres, de lengua, trabajo e intercomunicación, generadoras de una identidad (Rousseau). En el moderno Estado liberal —que se entiende ante todo como un instrumento de proyección de los → derechos privados, nacido del → contrato social—, las profundas interacciones económicas y políticas de las naciones y una vida social cada vez más marcada por formas de → trabajo, de competencia y de → comunicación universales, hacen aparecer al fenómeno del p. como algo históricamente superado, moralmente indiferente e incluso peligroso. No obstante, la historia más reciente demuestra que desdeñar cualquier vinculación del hombre a su terruño y a sus tradiciones morales y culturales propias mediante un «Estado plurinacional» de organización centralista a la larga lleva a éste a su propia destrucción. La vivencia de la moralidad construye círculos concéntricos integradores. Una ciudadanía política mundial y un universalismo moral necesitan evidentemente apoyarse y fundamentarse en comunidades con costumbres y símbolos propios que atesoren comportamientos y tradiciones experimentados y presenciados de forma particular y regional, a fin de poder mantener una continuidad: «Es algo realmente grande poseer los mismos monumentos que nuestros antepasados, realizar las mismas sagradas acciones y tener sepulturas comunes» (Cicerón, *De off.*, I, 55).

M.F.

*Bibliografía*: PLATÓN, *Critón*; J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre la economía política*; *id.*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*; *id.*, *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*; J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*; E. RENÁN, *¿Qué es una nación?*; C. HAYES, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, Nueva York, 1931; H. KOHN, *The Idea of Nationalism*, Nueva York, 1944; *id.*, *Nation, its Meaning and History*, Princeton, 1955; H. STANNARD, *What is a Nation?*, Nueva York, 1945; J. T. DELOS, *La Nation*, 2 vols., París, 1946; G. COGNIOT, *Réalité de la Nation*, *L'attrape-nigaud du cosmopolitisme*, París, 1950; L. L. SNYDER, *The Meaning of Nationalism*, New Brunswick, 1954; *id.*, *The Nationalism*, Ithaca, 1968; B. C. SHAFER, *Nation: Myth and Reality*, Londres, 1955; E. SPRANGER y S. VALITUTTI, *Ambiente, Patria, Nazione*, Roma, 1959; E. KEDOURIE, *Nationalism*, Londres, 1960; L. J. ALLE, *Men and Nation*, Princeton, 1962; R. GIRARDET y M. SEMIDEI, *Étude comparative des nationalismes contemporains*, París, 1962; M. MERLE, *Pacifisme et internationalisme, XVIIIe-XXe siècles*, París, 1966; A. D. SMITH, *Theories of Na-*

*tionalism*, Londres, 1971; P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid, 1975; G. MAIRET, «Peuple et Nation», en *Histoire des idéologies*, III, París, 1978; G. SCARPETTA, *Éloge du cosmopolitisme*, París, 1981; P. SINGER, *The Expanding Circle*, Oxford, 1983, cap. II; J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid, 1983, cap. I; F. SAVATER, *Contra las patrias*, Tusquets, Barcelona, 1985[2]; E. J. HOBSBAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1992[2].

**paz.** La situación de p. se distingue por la vigencia del → derecho, tras la conclusión de una guerra mediante un pacto (p. negativa), o por la solución de los conflictos políticos, sociales y jurídicos mediante una reglamentación jurídica orientada por principios humanitarios (p. positiva). La p. no es, pues, una situación carente de conflictos. Para Kant, la p. se garantiza mediante el derecho público, por la legalidad y la → moralidad de la → política en régimen de república, es decir, mediante los principios de → libertad de los ciudadanos, de principio de legalidad e igualdad ante la ley. La p., como condición de autorrealización del hombre, presupone la moralidad de éste. Kant comparte con la é. cristiana la confianza en la victoria del → bien sobre la fuerza autodestructiva del → mal en la historia como condición de p. El cristianismo distingue la p. terrenal de la p. ultramundana e identifica la p. como principio de orden espiritual con la salvación redentora. La muerte de Cristo ha posibilitado la paz como reconciliación entre Dios y el hombre. La p. está ordenada a Dios también en el ámbito de la convivencia humana, donde se expresa como amor al prójimo y en los esfuerzos de conciliación y es el principio de la → esperanza en la p. ultramundana (san Pablo). La exigencia cristiana de no violencia implica el deber de conservar o fomentar la p. del mundo y promover los bienes a ella asociados de la → verdad y la → justicia. Por esta razón, el uso de la fuerza es considerado legítimo —a diferencia del pacifismo, que niega incluso la defensa de la p. por la fuerza— en proporción a las amenazas que pesan sobre la p. La é. cristiana rechaza la guerra como enfrentamiento armado entre estados o grupos sociales de un mismo Estado (guerra civil), así como las guerras revolucionarias; sin embargo, la considera justificada como medio extremo para el restablecimiento del orden jurídico y de la p. una vez se han agotado todos los medios de acuerdo racionales y pacíficos. No obstante, los perjuicios originados por la guerra tendrían que ser legitimables en relación a la transgresión jurídica. De esta posición de la é. cristiana no se desprende, sin embargo, una relación complementaria entre la p. y la → violencia, pues los medios violentos pueden conseguir la concordia, pero no la p. Ya san Agustín percibió esta conexión y no aceptó como fundamento de la p. más que el → orden de la justicia (*opus iustitiae pax*).

La investigación de la p. (irenología) estudia las posibilidades del mantenimiento de la p. social y política, así como las causas de la actividad violenta y de la guerra. Ésta considera que en la época de la disuasión por las armas nucleares la guerra no es moralmente legitimable. La p. mantenida por disuasión es una p. conseguida por el miedo y el terror, y corresponde a una simbiosis de política de poder y violencia racionalizada (D. Senghaas). Dado el crecimiento continuo del potencial de destrucción, la investigación de la paz exige una é. del mundo técnico (C. F. von Weizsäckeer) que debería servir, como plan de p., para un ordenamiento pacífico mundial. Se reprocha a esta é. especular, siguiendo un modelo tecnocrático, con el miedo a la aniquilación y no reconocer más que motivaciones individuales al esfuerzo por la p. Esta crítica contempla la posibilidad de la p. en una acción libre de miedo, que debe ser aprendida mediante una transformación revolucionaria de las posiciones sociales de poder en una «revolución universal» (S. Papcke). La p. social

como superación de los miedos sociales (p. ej., el temor a la pérdida de la seguridad en el empleo) debe conseguirse en un proceso revolucionario de autodeterminación de los ciudadanos. Pero ni los principios de los → derechos fundamentales, de la → solidaridad y la libre → comunicación, principios normativos de la p. social, son aquí reconocidos ni garantizados. Las estrategias revolucionarias no descartan ni el riesgo de guerra ni la violencia (incluso terrorista) como medio político. Las estrategias de la p. exigen una supresión de las tensiones mediante el abandono de los prejuicios, la solución de las disputas políticas o por el desarme (C. Osgood). Consideran indispensable para una política exterior razonable un mínimo de medios de disuasión, confiando en los procesos de aprendizaje y de comunicación que, a largo plazo, deberían liberar a la p. de la intimidación por el peligro de aniquilación. La alternativa é. a la p. del miedo, que por primera vez comunica a la política una conciencia universal, no es una politización de la p. que no hace sino sustituir los conflictos de poder por los conflictos ideológicos necesariamente utilizados por las potencias, sino una → educación para la p. como competencia social. En ella se conceptúa la p. como resultado de una → decisión moral racionalmente justificable.

*W.V.*

*Bibliografía*: SAN PABLO, *Epístola a los romanos*, 14,19; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIX, 13; MARSILIO DE PADUA, *Defensor Pacis*; J.-J. ROUSSEAU, *Escritos sobre la paz y la guerra*; I. KANT, *La paz perpetua*; M. SCHELER, *Die Idee des Ewigen Friedens und der Pazifismus*; R. COSTE, *Morale internationale*, 2 vols., París, 1966; G. BOUTHOUL, *Avoir la paix*, París, 1967; *id.*, *La Paix*, París, 1974; A. GLUCKSMANN, *El discurso de la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1969; J. FREUND, *Le Nouvel Age. Éléments pour une théorie de la démocratie et de la paix*, París, 1970; H.-E. BAHR, ed., *Welt-Friede und Revolution*, Frankfurt, 1970; G. SCHARFFENORTH, W. HUBER y J. BOPP, *Bibliographie zur Friedensforschung*, Stuttgart/Munich, 1970; A. MITSCHERLICH, *La idea de la paz y la agresividad humana*, Taurus, Madrid, 1971; G. MATTAI, *Morale internazionale*, Bolonia, 1972; R. WEILER y V. ZSIFKOVITS, eds., *Unterwegs zum Frieden*, Viena/Friburgo/Basilea, 1973; E. MOUNIER, *Los cristianos ante el problema de la paz*, en *Obras*, tomo I, Laia, Barcelona, 1974; E. KRIPPENDORFF, ed., *Friedensforschung*, Colonia, 1974; B. PASKINS y M. DOCKRILL, *The Ethics of War*, Londres, 1979; N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982; V. DEILE, ed., *Zumutungen des Friede*, Reinbek, 1982; C. VON KROCKOW, *Gewalt für den Friede?*, Munich, 1983; R. ARON, *Paz y guerra entre las naciones*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1985; UNESCO, *Anuario de estudios sobre paz y conflictos*, Fontamara, Barcelona, 1986; G. HIGUERAS, *Ética y paz*, Católica, Madrid, 1986; revista *Journal of Peace Research*, Oslo, 1964 ss.; A. RUIZ MIGUEL, *La justicia de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

**paz, estrategias de** → paz.

**paz, investigación para la** → paz.

**paz social** → paz.

**pecado** → mal.

**pecado original** → ética cristiana.

**pena** → castigo (y pena).

**pena de muerte** → castigo.

**perdón.** El p. responde a una falta o acción culposa no mediante el → castigo, la venganza y el → odio, sino con el restablecimiento de la relación. El p. determina una relación singular entre dos personas, que pone el → amor al prójimo, la → tolerancia y la magnanimidad por encima de la → justicia. Un motivo del p. puede ser la reforma moral del culpable. El p. no consiste tanto en la rehabilitación de una persona en un grupo o sociedad, sino en el restablecimiento de una relación personal con ella (de → amistad, confianza,

etc.). La persona dañada deja al margen sus sentimientos e intereses, y sólo desea hacer el bien de aquel que ha obrado contra el → derecho o la → moral. La falta frente a terceros no se borra objetivamente, sino sólo por y para quien perdona. Por ello, el p. no excluye la exigencia de una penitencia o restitución de terceros afectados, si estas son necesarias para la enmienda del culpable o para el → bien común, o si se imponen en razón de la magnitud del mal causado. Por analogía a las relaciones entre personas, las medidas públicas y jurídicas con respecto a ciertos grupos (gracia, amnistía), pero también los tratados de paz entre los estados o naciones, pueden sustituir al → castigo para conseguir una reconciliación.

El p. es un → deber moral incluso de aquellas é. que no lo deducen del amor al prójimo o al enemigo, sino que se basan en la → benevolencia como carácter humano y en el orden de la → naturaleza: ésta no distingue entre buenos y malos (→ é. estoica) y prefigura los fines armónicos de su obrar (→ é. china y japonesa). La → é. cristiana promete el p. de Dios al que perdona a los que le han ofendido. El que no perdona traiciona su ser en cuanto ser creado a la imagen y semejanza de Dios. Aparte de esto, la é. cristiana ve un motivo para el p. en la propia culpabilidad compartida de ofendido, en cuanto éste ha podido provocar, voluntaria o involuntaria, directa o indirectamente, una hostilidad o falta. Sin embargo, por esta razón tampoco debe trivializarse la ofensa cometida.

*W.V.*

*Bibliografía*: Nuevo Testamento: «El sermón de la montaña», en Mateo, 5, Lucas, 6, 20-38; SÉNECA, *De beneficiis*, IV, 26,1 y 28,3; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 25, a. 8, y III, qq. 84-90; G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, VI; J. H. NEWMAN, *Lectures on Justification*, Londres, 1840; J. MICHEL, *La loi, la faute, le pardon*, París, 1958; H. KÜNG, *Rechtfertigung*, Einsiedeln, 1957; J. CORTADE, *Le mystère du pardon*, París, 1962; V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, París, 1965; *id.*, *Pardonner*, París, 1971; *id.*, *Lo imprescriptible*, Muchnik, Barcelona, 1987; A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, París, 1969; E. TRÍAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona, 1981, 5.ª parte.

**perfección** → Dios.

**persona.** Se entiende por p. la unidad psicofísica del → ser humano, que permanece idéntica (yo) en su experiencia y obrar. En virtud de sus → necesidades, la p. se inserta en relaciones sociales y pide ser reconocida por los demás en su singularidad (→ individuo). La p. es la instancia última de todas las decisiones → morales y compromisos → valorativos de los cuales es responsable. Desde el punto de vista fisiológico, la p. se inscribe en las condiciones de satisfacción de las necesidades orgánicas. Las motivaciones como el hambre, la sed y el apetito → sexual no se distinguen de las de los demás seres vivos. Pero, al mismo tiempo, el → individuo singular no está en condiciones de garantizar por sí solo la plena satisfacción de sus necesidades. Para facilitar su supervivencia, y asegurarse una vida decente, tiene necesidad de los demás y debe adquirir en comunidad los bienes que precisa. De este modo se entrelazan → naturaleza y → sociedad. Sólo en la relación y por mediación de sus propias exigencias, se personalizan las necesidades como necesidades específicas de tal persona, constituyendo así su perfil diferencial.

Los sucesos de desarrollo psíquico (→ socialización), decisivos para la génesis de la p., constituyen la apropiación del propio organismo como → cuerpo y la escisión del mundo temprano infantil de la fantasía narcisista en vivencias del yo y relaciones objetuales. La apropiación del propio cuerpo se efectúa progresivamente según el grado de maduración biológica, mediante experiencias de reflejo e imitación (Lacan). Se evidencia entonces la dificultad de delimitar a yo y entorno, pues

mientras el otro es percibido como imagen y paradigma del yo (identificación por introyección), también el yo es percibido en el otro (identificación por proyección). Pero no sólo se borra en esta fase de desarrollo el límite entre el yo y el otro; además es insegura la apreciación del significado y magnitud tanto del propio yo como de los demás. La idealización de las personas de referencia (objetos omnipotentes), así como la sobrevaloración de la propia magnitud (grandiosismo del yo), precisan la corrección mediante las experiencias reales del yo y el otro. En psicoanálisis, se conoce como narcisismo a las múltiples posibilidades de apreciación errónea que surgen en este ámbito del desarrollo.

La introducción del lenguaje (→ comunicación) es el paso decisivo hacia la reglamentación de las relaciones entre la experiencia de sí y la del otro, entre el → ideal y la realidad. Mediante el lenguaje, el niño aprende las reglas prácticas de la vida social; y mediante sus símbolos generales puede distinguir entre sus intenciones y las de los demás. En este juego alterno de la experiencia de sí y del mundo objetivo, de la identidad personal y la identidad de rol (Goffman) se forma el lugar único y no intercambiable de la p. en su constelación social. Si la identificación con el rol es demasiado acusada, la personalidad estará marcada por rasgos conformistas; y si se acentúa la personalidad del yo, predominarán los rasgos inconformistas. Una relación equilibrada abre un espacio de relaciones voluntarias con el mundo de las cosas y personas. Por lo demás, el pensamiento y el lenguaje permiten una mediación entre el ideal y la realidad, tanto en la experiencia de sí (yo ideal-yo real) como en la relación con el mundo (ideal de yo-objeto real). Mediante la incorporación al lenguaje, el niño aprende no sólo a aplicar las normas contenidas en los imperativos y prohibiciones de su entorno inmediato, sino además a juzgar, mediante la percepción de sí mismo y la formación de sus ideales, si corresponden o no a su propio querer.

En la → conciencia se verifica la mediación de las normas generales y de la realidad según el propio saber y querer del sujeto (→ convicción). En esta toma de posición autónoma, que se sabe sujeta a la exigencia incondicional del → bien, la p. se constituye como ser moral. Una teoría que se basa en la significación moral de la p. se denomina personalista (personalismo, fundado por Mounier). Si se atribuye una significación exclusiva a la p. frente al *ethos* de la → sociedad, se habla de una é. de la personalidad.

Desde la Antigüedad cristiana (Boecio), se denomina p. al → individuo ético y espiritual —o, más exactamente, a la unidad de su ser, saber y querer (*esse, nosse, velle*; Agustín)— que satisface la exigencia incondicional del → bien en las condiciones de una historia que no retorna. Kant sustrajo la noción de p. de la disponibilidad instrumental de los demás, fundando en posición autónoma de fines de la p. el respeto a su dignidad (→ humanidad).

En la filosofía del derecho, la posición de la p. como instancia decisoria última significa que es sujeto del derecho, es decir, que está implicada en un tejido de → derechos y → deberes y puede exigírsele una responsabilidad. La p. se realiza por sus obras en el ámbito de la → economía, la → política, el → arte y la → ciencia, en la medida que lo permiten las condiciones histórico-sociales, unas condiciones que la p. puede contribuir a configurar.

La p. puede quedar presa de una crisis vital si, en un caso concreto, las normas de vida se contradicen (→ colisión de deberes), o cuando llega a ser discutible la norma superior por la que se había guiado hasta entonces. El apoyo personal y el consejo de otro pueden contribuir a superar esta crisis. El problema se agudiza cuando estas contradicciones y conflictos tienen su origen en la sociedad, y se inscriben en la primera infancia, mediante la educación, en la estructura de la p., res-

tringiendo así el espacio de personalización y disminuyendo las oportunidades de acceso a una verdadera autonomía. Las experiencias traumáticas pueden provocar entonces → enfermedades que no sólo expresan somáticamente la alteración de la unidad de la p., sino que además amenazan su identidad social y moral. La reestructuración del yo necesaria para la curación no puede tener lugar más que mediante una → psicoterapia. Por el contrario, los conflictos sociales no pueden resolverse más que por la participación activa en la vida pública. *A.S.*

*Bibliografía*: *a*) Persona: AGUSTÍN, *De Trinitate*; BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 93, I-II, qq. 1-18; *id.*, *Suma contra gentiles*, III, cap. 112; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg, 1940 (cf. *Obras*, 3 vols., Cristiandad, 1981); E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*; *id.*, *Qu'est-ce que le personnalisme?*; *id.*, *Le personnalisme*; *id.*, *Traité du caractère*; J. LACROIX, *Personne et amour*, Friburgo, 1942; J. MARITAIN, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, 1948; E. S. BRIGHTMAN, *Person and Values*, Boston, 1951; R. T. FLEWELLING, *The Person or the Signifiance of Man*, Los Ángeles, 1952; P. L. LANDSBERG, *Problèmes du personalisme*, París, 1952; G. BASTIDE, *Médications pour une étique de la personne*, París, 1953; *La persona humana*, I.ª Semana Española de Filosofía, CSIC, Madrid, 1955; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, 1957; CH. BAUDOUIN, *Découverte de la personne*, Neuchâtel, 1957; J. MACMURRAY, *The Forme of the Personal*, 2 vols., Londres, 1957/1962; E. STEIN, *Welt und Person*, en *Werke*, VI, Friburgo, 1960; L. JERPHAGNON, *Qu'est-ce que la personne humaine?*, Toulouse, 1961; G. LA PIRA, *Valeur de la personne humaine*, Tours/París, 1962; A. JAGU, ed., *Horizons de la personne*, París, 1965; E. H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1966; J. SCHWARTLÄNDER, *Der Mensch ist Person*, Stuttgart, 1968; PH. LERSCH, *Der Aufbau der Person*, Frankfurt, 1970; R. S. DOWNIE y E. TELFER, *Respect for Person*, Londres, 1971; R. BENJAMIN, *La notion de Personne*, La Haya, 1972; R. LE SENNE, *Traité de caractérologie*, París, 1973; C. DÍAZ y M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975; R. J. ROTH, ed., *Person and Community*, Nueva York, 1975; R. GARCÍA VARGAS, *Dinamismo y estructura de la persona humana*, Roma, 1978; J. MARGOLIS, *Person and Mind*, Dordrecht/Boston, 1978; D. PISTELLA, *Persona e personalità*, Roma, 1979; J. B. LOTZ, *Person und Freiheit*, Friburgo/Viena, 1979; C. DÍAZ, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Narcea, Madrid, 1981; C. R. ROGERS, *La persona como centro*, Herder, Barcelona, 1981; JUAN PABLO II, *Persona y acción*, Católica, Madrid, 1982; A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1982[5]; P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, 3.ª parte, cap. VI: «El otro como persona»; E. FORMENT GIRALT, *Persona y modo substancial*, PPU, Barcelona, 1983; *id.*, *Ser y Persona*, Universidad de Barcelona, 1983[2]; T. LIDZ, *La persona*, Herder, Barcelona, 1985[3]; S. VERGÉS, *Persona y comunicación*, Mensajero, Bilbao, 1985; cf. también la bibliografía de «Humanidad» y «Ser humano». *b*) Personalidad: A. H. MURRAY, *Exploration de la personnalité*, 2 vols., París, 1953/1954; H. BRAND, *The study of Personality*, Nueva York, 1954; H. THOMAE, *Personlichkeit*, Bonn, 1955; E. L. PHILLIPS y J. F. GIBSON, *Psychology and Personality*, Londres, 1957; R. LINTON, *Le fondement culturel de la personnalité*, París, 1959; H. J. EYSENCK, *The Structure of Human Personality*, Londres, 1960; H. J. S. GUNTRIP, *Personality Structure and Human Interaction*, Londres, 1961; H. C. SMITH, *Personality Adjustement*, Nueva York, 1961; H. REMPLEIN, *Psychologie der Personlichkeit*, Basilea/Munich, 1963; J. NUTTIN, *La structure de la personalité*, París, 1965; P. LERSCH, *Aufbau der Person*, Munich, 1966; V. SAURA, *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck, 1970; C. ROGERS, *Le développement de la personnalité*, París, 1971; M. DUFRENNE, *La personalité de base*, París, 1972; A. WILHELM, *Person, Charakter, Personlichkeit*, Munich/Viena, 1975; G. W. ALLPORT, *La personalidad*, Herder, Barcelona, 1985[8].

**personalidad, ética de la**→ persona.

**personalismo** → persona.

**perspectiva** → convicción.

**perversión** → enfermedad.

**pesimismo** → filosofía de la vida.

**piedad** → espiritualidad.

**pietismo** → ética cristiana.

**placer** (gr. *hedoné*). El p. no es una sensación específica, sino la percepción subjetiva derivada de la realización de un deseo: se experimenta p. en la medida en que se llega a obtener o realizar lo que se desea (a menudo inconscientemente). El p. reside en una libre atención, provocada por la cosa que nos ocupa (Ryle). Se experimenta p. en la medida en que se obtiene en lo que se hace, una acción que no tiene que estar necesariamente exenta de esfuerzo, pues conseguir una cosa difícil aumenta el p. de forma acorde con la dificultad. El p. se modula de acuerdo con la autorrealización no obstaculizada.

La forma más elemental de p. es el p. sensible. Está ligado parcialmente a la satisfacción de las → necesidades fisiológicas primarias (hambre, sed, apetitos sexuales) y se refiere a las finalidades biológicas de la conservación del individuo y de la especie; en parte procede del deseo, culturalmente más refinado, de experiencias satisfactorias; y en parte se asocia también a condiciones psicopatológicas (p. ej., una profunda inseguridad) en la que los deseos aparecen como apetitos insaciables, como → manías que —sustancialmente separadas de los fines biológicos— no encuentran más que satisfacción pasajera en el mejor de los casos. En razón de su desarrollo histórico-cultural, el hombre —a diferencia del animal— tiene intereses sociales, intelectuales, estéticos, religiosos, cuya satisfacción le supone los correspondientes p. espirituales.

Uno puede engañarse con respecto a las necesidades biológicas; además, éstas pueden entrar en → conflicto entre sí y con los intereses espirituales del hombre. Una → vida plena consiste, pues, en desarrollar y organizar los intereses de tal modo que se encuentre p. en aquello que, en relación a los fines biológicos, los satisface realmente, y de forma más general en lo que está en consonancia con la totalidad de las metas de una persona; asimismo, consiste en la realización de aquellas metas que, por encima del interés propio, tienen en cuenta el bienestar de los demás, de acuerdo con las exigencias de la → justicia y la → moralidad. El p. correspondiente a un semejante afán racional, el p. de la → virtud, es, como justamente ve Aristóteles, la suprema forma de p., en razón de su cualidad moral. En él se prueba que el → bien moral puede hacerse con p., sin resistencia emocional.

El p. de un masoquista es irracional por cuanto, realizando el deseo de sufrir y de degradarse, impide objetiva y sustancialmente la satisfacción armoniosa de los propios deseos. El p. del sádico es irracional por cuanto, obedeciendo al deseo de causar a los demás angustia, sufrimiento y vilezas, intenta impedir la realización de los deseos de los demás.

La teoría que hace del p. un principio de la vida se denomina hedonismo: *a*) para el hedonismo psicológico, el ser humano no busca en definitiva más que su propio p. Concuerda con él el *principio de placer*, según el cual todo ser vivo, incluido el ser humano, sólo desea procurarse el gozo y evitar el dolor (Freud). Sin embargo, Freud considera irrealizable el programa del principio de p., pues el hombre, en tanto que ser cultural, está igualmente sujeto al *principio de realidad* que, en su forma sublimada, limita la búsqueda humana de felicidad a las condiciones de la autoconservación colectiva. Más optimista que Freud, Marcuse cree que una sociedad opulenta puede atenuar sensiblemente los aspectos represivos de la → cultura.

*b*) Según el hedonismo é. sólo es digno de ser buscado el p. querido por sí mismo. Un hedonismo é. ingenuo como el de Aristipo ve la medida de la → felicidad en el p. sensible momentáneo; un hedonismo é. ilustrado busca la → felicidad a largo plazo, y por ello antepone los placeres espirituales (Mill). El hedonismo utilitarista, influido por la tradición cristiana, intenta crear las condiciones de máximo p. para el mayor número de personas.

El hedonismo é. tiene razón en la medida en que una vida plena, incluso de elevada cualidad moral, es inimaginable sin p. Pero el p. no es el fin de la vida, pues no es el objeto de nuestra apetencia, sino su necesaria asociación, cuando ésta alcanza su satisfacción plena. No se busca los objetos de satisfacción del deseo —ni siquiera la riqueza, el saber, la → amistad o la justicia— porque proporcionan p.; se encuentra p. en la medida en que éstos se buscan y consiguen con éxito. Pero sobre todo, la experiencia subjetiva del p. no es un criterio é. apropiado, pues ni los placeres sensibles ni los p. del espíritu son apetecibles en cuanto tales. Los p. dignos de apetencia son los vinculados a la realización de un proyecto de vida razonable. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Protágoras*; *id.*, *Gorgias*; *id.*, *Filebo*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII y X; EPICURO, *Carta a Herodoto*; *id.*, *Carta a Meneceo*; T. LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*; L. VALLA, *De voluptate*; S. KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*; *id.*, *In Vino Veritas*; S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1959, cap. 3; G. RYLE y W. B. GALLIE, «Pleasure», en *The Aristotelian Society*, supl. vol. 28 (1954); H. MARCUSE, «Crítica del hedonismo», en *Cultura y Sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1968³; *id.*, *Eros y civilización*; J. C. B. GOSLING, *Pleasure and Desire: The Case for Hedonism Reviewed*, Oxford, 1969; J. BOLLACK, *La pensée du plaisir*, París, 1975; P. AULANGIER, *Les destins du plaisir: aliénation-amour-passion*, París, 1979; R. B. BRANDT, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, 1979; E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, FCE, Madrid, 1980; A. PLE, *Par devoir ou par plaisir?*, París, 1980; E. GUISÁN, *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Barcelona, 1990; C. GURMÉNDEZ, *Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza*, Libertarias, Madrid.

**pluralismo** → relativismo; sociedad; tolerancia; valor.

**pluralismo ético** → relativismo.

**pobreza** → propiedad; renuncia.

**poder** → dominación.

**poder, voluntad de** → filosofía de la vida.

**poderes, división de** → democracia.

**poligamia** → matrimonio.

**política.** En un primer sentido, «p.» significa «lucha por el poder» en la → sociedad y el → Estado. Aquí se entiende el poder como la capacidad de «imponer la propia voluntad, incluso contra fuerzas adversas, en el seno de las relaciones sociales» (M. Weber). La versión formalizada de esta lucha es la p. como «arte de transformar las tendencias sociales en formas jurídicas» (H. Heller). La p. es, pues, la actividad del Estado, por la cual éste constituye una unidad diferenciada de otras entidades sociopolíticas, y determina su naturaleza (R. Smend). En su interpretación más amplia, la p. es toda actividad y forma de vida de un Estado (C. Schmitt).

Mientras que esta última concepción no establece ninguna, y las restantes, sólo una relación secundaria entre é. y p., para Aristóteles esta vinculación es central. Según éste, la → justicia es una condición normativa y constituye, como la → felicidad de todos, el fin de la p. como forma de vida racional de los ciudadanos de una polis. La p. como ciencia práctica (→ filosofía práctica) incluye a la é., la economía y la

pedagogía (Platón); la p. como objeto de ciencia incluye todas las preocupaciones de los ciudadanos. El fin de la p. en cuanto ciencia y praxis es la acción y la vida buenas, así como la mejor constitución del Estado. Los elementos constitutivos de la acción p. son la experiencia, la → prudencia y las → virtudes morales.

La concepción moderna de la p. se caracteriza, por un lado, por la separación entre p. y é. específicamente cristiana (Maquiavelo), y por otro, por la exigencia de hacer de la p. objeto de una ciencia racional (Hobbes). Maquiavelo sustituye la é. por un «humanismo civil» (J. G. A. Pocock) que entiende por suerte (fortuna) y virtud (*virtú*) como elementos de la p., lo que parece necesario para la conservación del Estado, con vistas a la liberación violenta de la opresión y sumisión, bien sea el crimen o la ruptura de pactos o alianzas. El modelo racionalista de Hobbes, en su aplicación a la acción y a la p., separa el aspecto calculable del sistema jurídico, y los fines subjetivos de los políticos. Resulta posible entonces distinguir entre la p. subjetivo-arbitraria y la forma de gobierno racional, jurídicamente segura, que ya reclamase Bodino y que preconizará el positivismo jurídico (Rehm, Kelsen). Con ello, el → derecho se separa de la p., como antes se había separado ésta de la moral. La p. se reduce entonces a una lucha subjetiva por el poder y a una técnica del ejercicio de la → violencia, y no está ya ligada por principio a una forma de Estado.

La vinculación de la p. con el derecho y con una → constitución justa anclada en principios éticos, así como la renuncia a la fuerza, son exigencias fundamentales de la p. democrática, que renueva, en una perspectiva normativa, el ideal de la ciudad antigua. Las normas morales de los → derechos fundamentales, del → bien común y de la previsión se imponen en la p. democrática (es decir, en un Estado que respeta constitucionalmente la división de poderes) en sus funciones legislativa, ejecutiva y judicial, así como en la formación de la voluntad p. La p. es responsable y está moralmente obligada a justificarse pública y racionalmente en las normas estatales y sociales. La p. no tiene el carácter de una teoría de la acción moral, pero tanto en el ejercicio como en la consecución del poder está limitada por normas morales. Por lo demás, en las sociedades industrializadas, las posibilidades de la p. dependen de la planificación y de la → ciencia. Éstas pueden aumentar o disminuir la credibilidad de una p., pero no sustituirla. Además, la acción p. depende de la formación de la voluntad, y de los intereses públicos. En ambas condiciones, la p. depende de su competencia moral, que puede juzgar críticamente no sobre la viabilidad de fines políticos, aunque sí sobre su valor humano y con ello sobre su significado para la formación de la voluntad y los intereses públicos. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *República*; *id.*, *Leyes*; *id.*, *Política*; ARISTÓTELES, *Política*; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*; TOMÁS DE AQUINO, *De rege et regno*; H. GROCIO, *Del derecho de la guerra y de la paz*; N. MAQUIAVELO, *El príncipe*; T. HOBBES, *Leviatán*; B. SPINOZA, *Tratado político*; *id.*, *Tratado teológico-político*; J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*; *id.*, *Discurso sobre la economía política*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*; A. COMTE, *Système de politique positive*; M. BAKUNIN, *Escritos de filosofía política*, 2 vols.; E. F. CARRITT, *Ethical and Political Thinking*, Oxford, 1947; E. WEIL, *La philosophie politique*, París, 1956; H. R. G. GREAVES, *The Foundation of Political Theory*, Londres, 1958; G. BURDEAU, *Méthode de la science politique*, París, 1959; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied/Berlín, 1963; M. GARCÍA PELAYO, *Mitos y símbolos políticos*, Taurus, Madrid, 1964; C. N. PARKINSON, *Evolution de la pensée politique*, 2 vols., París, 1964/1965; J. D. B. MILLER, *The Nature of Politics*, Aylesbury, 1965; G. A. ALMOND y G. B. POWELL, *Comparative Politics*, Londres, 1966; R. A. DAHL, *Análisis político moderno*, Fontanella, Barcelona, 1967[2]; *id.*, *Aná-*

*lisis sociológico de la política*, Fontanella, Barcelona, 1968; R. POLIN, *Éthique et Politique*, París, 1968; F. MELLIZO, *El lenguaje de los políticos*, Fontanella, Barcelona, 1968; B. CRICK, *En defensa de la política*, Taurus, Madrid, 1968; C. FRIEDRICH, *An Introduction to Political Theory*, Nueva York, 1970; H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, París, 1971; J. TOUCHARD, ed., *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1975³; C. SCHMITT, *Estudios políticos*, Doncel, Madrid, 1975; J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975; A. GRAMSCI, *La política y el estado moderno*; *id.*, *Pequeña antología política*, Fontanella, Barcelona, 1978²; Y. MICHAUD, *Violence et politique*, París, 1978; R. ESCARPIT, *Théorie de l'information et théorie politique*, París, 1981; S. LORENTE ARENAS, *La cultura política de la juventud. Actitudes y comportamientos de la juventud española ante el hecho político*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981; C. VALVERDE, *Ética y política*, Católica, Madrid, 1981; N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, eds., *Diccionario de política*, 2 vols., Siglo XXI, Madrid, 1983; D. D. RAPHAEL, *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983; S. COLLINI *et al.*, *That Noble Science of Politics*, Cambridge, 1983; A. CAMUS, *Moral y política*, Alianza, Madrid, 1984; O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1984², caps. 6 y 15; L. FERRY, A RENAULT, *Philosophie politique*, París, 1985; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética y política*, Orbis, Barcelona, 1986²; C. LEFORT, *Essais sur la politique*, París, 1986; M. DUVERGER, *Introducción a la política*, Ariel, Barcelona, 1987; *id.*, *Sociología de la política*, Ariel, Barcelona, 1983³; M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1987¹⁰; *id.*, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964; J. RUBIO CARRACEDO, *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona, 1990; V. CAMPS, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988; REYES MATE, *Mística y política*, Verbo Divino, Navarra, 1990.

**posesión** → propiedad.

**positivismo** → empirismo.

**positivismo jurídico.** El p. j. no constituye una teoría homogénea, sino un amplio espectro de posturas, unas modestas y otras ambiciosas, sobre teoría del derecho y teoría del Estado. De interés para la é. es el concepto de un → derecho moralmente correcto, de la → justicia y del → derecho natural. 1) El → relativismo ético-jurídico afirma que no existen criterios válidos sobre la justicia que se extiendan a través de todas las culturas. Hay acuerdo acerca del principio de justicia en el intercambio, acerca de la equivalencia del dar y el tomar, así como acerca de los principios básicos de justicia procesal. 2) Las críticas del p. j. dirigidas contra el derecho natural pueden rebatirse desde un «derecho natural crítico» convenientemente modificado. 3) El p. j. como teoría adscrita a una ciencia jurídica independiente desea crear una ciencia exenta (en la medida de lo posible) de elementos políticos y morales, formulando para ello la *tesis de la separación*. Dicha tesis propone, *grosso modo*, la separación de derecho y moral, y de hecho consiste en la distinción únicamente conceptual entre derecho positivo vigente y derecho éticamente deseable. 4) El planteamiento teórico-jurídico del p. j., según el cual el derecho positivo debe definirse por la ausencia total de elementos morales, es más ambicioso. El marco en el que se desarrolla el debate lo fijó Hobbes con su: «non veritas sed auctoritas facit legem». La cuestión de si el derecho positivo depende sólo de una autoridad se decide en función de lo que se entienda por autoridad. La *teoría de los imperativos* de la escuela antigua (Hobbes, Bentham, Austin) considera que basta con una autoridad superior; según H. Kelsen, la autoridad ha de ser legitimada, y según Hart hace falta que sea además admitida por los afectados. El análisis reciente demuestra que, sin un mínimo de justicia, la autoridad legalmente legitimada apenas difiere de la autoridad criminal. La idea del derecho netamente positivo implica una «justicia de definición jurídica» (O. Höffe). 5) El p. j. en tanto que teoría de la historia social moderna afirma que el derecho (no en esencia, pero sí en la era moderna) está exento de elementos extrapositivos.

Esta perspectiva no tiene en cuenta que precisamente el derecho moderno ha obtenido el reconocimiento de principios extrapositivos, tales como los derechos humanos y los fundamentales. *O.H.*

*Bibliografía*: T. HOBBES, *Leviatán*, esp. cap. 26; I. KANT, *Rechtslehre, «Einleitung in die Rechtslehre»*; J. BENTHAM, *Of Laws in General*; J. AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Londres, 1954; H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Viena, 1960 (hay trad. cast.: *Teoría pura del derecho*, México, 1981); H. L. A. HART, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt, 1973; N. LUHMANN, *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt, 1981; W. OTT, *Der Rechtspositivismus!*, Berlín, 1976; O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1987, 1.ª parte.

**pragmática** (del gr. *pragma*, acción). En sentido ético y no semiótico o epistemológico (→ pragmatismo), la p. tiene diversas significaciones:

*a*) La p. (individual) estudia la mejor forma de realizar el propio bienestar personal. En este sentido, Kant llama «imperativo pragmático» a los consejos de sabiduría práctica que ofrecen los medios más adecuados para alcanzar la propia → felicidad (→ interés propio racional). Los imperativos pragmáticos se distinguen de los imperativos técnicos y de los → imperativos categóricos (morales). Un principio así se opone a la é. en cuanto teoría de la → moralidad.

*b*) En la medida en que la p. determina el espacio y los medios de una praxis, mientras que la é. determina una orientación y obligación generales, la p. es moralmente indiferente.

*c*) La p. está así en una relación de complementariedad con la é. en cuanto intenta concretar los principios invariables de la é. de acuerdo con las situaciones sociohistóricas y con los colectivos o individuos en particular. Así entendida, la p. asume la tarea, insoslayable en la realización de las → responsabilidades morales y políticas, de hacer creíbles y soportables las exigencias de la moralidad de acuerdo con los ámbitos y situaciones en los que se imponen, adaptándolas así a las condiciones históricas concretas. El intento de asegurar esta mediación por medio de procedimientos puramente racionales (como en el → utilitarismo, recurriendo al cálculo de placeres, o como en la → é. constructiva por medio de modelos de consejo) procede de una reducción cientifista inadaptada al fin perseguido.

*d*) El estudio de las reglas de acción susceptibles de fomentar el bienestar de un grupo, de una comunidad, o del conjunto de la humanidad (→ utilitarismo) se inscribe en la p. social. *O.H.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *id.*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; A. PIEPER, *Pragmatische und etische Normenbegründung*, Friburgo/Munich, 1979, cap. 3; H. LENK, *Filosofía pragmática*, Laia, Barcelona, 1982; O. HÖFFE, *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985²; V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976.

**pragmatismo** (del gr. *pragma*, acción). El término «p.» designa una orientación filosófica desarrollada en los Estados Unidos por Peirce, James y Dewey, representada en Europa por F. C. S. Schiller, Papini, Bergson, Simmel y Vahinger (→ filosofía de la vida). Esta concepción sólo considera significativos en la → ciencia aquellos conceptos que se refieren a la práctica (praxis). Esta praxis no es sólo la de la vida inmediata, sino también la práctica empírica de la investigación científica. El p. va desde un método de clasificación de conceptos a una teoría de la → verdad como consenso, y a una → filosofía de la vida. Su fundador, C. S. Peirce, considera la ciencia, por oposición a la teoría tradicional del conocimiento, que busca el fundamento en los principios primeros (→ racionalismo) o en hechos irreductibles (→ empirismo), como un paso siempre nuevo de las dudas (entendidas como desestabi-

lización de un comportamiento habitual) a las convicciones comunes que restablecen la estabilidad del comportamiento. La verdad no puede reducirse a una verdad cualquiera. Posteriormente, James negó el carácter de generalidad de la realidad, considerando verdaderas las hipótesis que resultan satisfactorias para un → individuo, con lo que la → verdad es una función del agente y de su adaptación al entorno. Pero se considera falible a la ciencia —lo que habla de la modernidad de su planteamiento (concepción recuperada por el → racionalismo crítico): la comunidad científica busca la verdad sin alcanzarla nunca definitivamente. En su é., Peirce se pronunció contra un p. vulgar, que no aspira más que a la satisfacción de las necesidades sensibles (→ placer). El fin último de la acción es algo que se recomienda por motivos racionales: un → ideal digno de admiración, pero que es perseguido concretamente por una comunidad ilimitada en un proceso ilimitado (*in the long run*).

Dewey sacó las consecuencias sociopolíticas y ético-pedagógicas del p. Dewey entiende la → democracia como una actitud de vida análoga a la de la comunidad científica: como una comunidad de experimentación de hombres adultos en la cual cada individuo concede a los demás la posesión de una hipótesis plausible, pero en la que nadie otorga a nadie la posesión de la verdad absoluta.

El p. norteamericano ha ejercido una poderosa influencia en la teoría del conocimiento y la teoría de la referencia objetiva de Quine, así como sobre la pragmática lingüística de K. O. Apel (y también de Habermas), que intentan utilizar métodos trascendentales y analítico-lingüísticos para fundar una teoría ética y crítica de la → sociedad. Puede objetarse al p. la prioridad no dialéctica que asigna a la praxis (la verdad como idea gnoseológica reguladora se sacrifica a la función vital de conocimiento) y, con M. Scheler, el haber subestimado el saber formador (desarrollo de la persona) y el saber de salvación (participación en lo supremo). O.H.

*Bibliografía*: J. DEWEY, *Democracia y educación*; *id.*, *Freedom and Culture*; W. JAMES, *The Will to Believe...*, Londres/Nueva York, 1897; *id.*, *Pragmatismo*; C.S. PEIRCE, *Collected Papers*, vol. 5: *Pragmatism and Pragmaticism*, Cambridge (Mass.), 1934; A. J. AYER, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charls Sanders and William James*, San Francisco, 1968; B. RUSSELL, *Ensayos filosóficos*, Alianza, Madrid, 1968; G. DELADALLE, *Le pragmatisme*, París, 1971; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973; A. RORTY, *Pragmatic Philosophy*, Nueva York, 1976; *id.*, *The Consecuences of Pragmatism*, Brighton, 1982; *id.*, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1979; J. DE TORRE, *William James: Pragmatismo*, Magisterio Español, Madrid, 1983; K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985; H. M. FEINSTEIN, *La formación de W. James*, Paidós, Barcelona, 1987; G. BELLO, «El pragmatismo americano», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990.

**praxis** → acción; teoría-praxis, relación.

**predestinación** → providencia.

**prejuicio** → discriminación.

**prescriptivismo** → metaética.

**prevención general** → castigo (y pena).

**previsión** → resultado.

**principio de generalización** → imperativo categórico.

**principio moral.** En ontología y epistemología, se entiende por principio (lat. *principium*, gr. *arché*) «un primer [momento] ... en razón al cual una cosa surge o es conocida» (Aristóteles, *Metaf.*, 1.013a), un fundamento último del ser, del devenir y del conocimiento. De acuerdo con la terminología filosófica trascendental

(→ métodos de la é.), los principios son la instancia última unificadora o las reglas últimas de la razón teórica y práctica (Kant). En filosofía moral, se entiende hoy por p. m. un criterio último que no puede deducirse de una → norma superior y que actúa como canon de la deducción, de la → fundamentación y crítica de las normas subordinadas. El p. m. es así el criterio supremo de la argumentación práctica, que se invoca implícita o explícitamente en toda justificación de juicios morales singulares o generales. Ejemplos de estos principios pueden ser: todos deben obrar siempre de acuerdo con la «naturaleza» racional de las cosas (→ é. estoica), de acuerdo con la voluntad de Dios (→ é. teológica), con vistas a la mayor → felicidad propia (egoísmo ético: → interés propio) o del mayor número (→ é. utilitarista), según las máximas generalizables o en consideración al valor irreductible de toda → persona (Kant), según los intereses consensuados en un diálogo racional libre de dominación (é. comunicativa). La búsqueda y desarrollo del p. m. (a menudo denominado *principio de la* → moralidad) es tarea central de una → é. normativa; como principio fundacional de un sistema de normas prácticas, a menudo se confunde con la *ley moral* en general.

En la discusión filosófica actual, es cuestión ampliamente controvertida la relativa a la posibilidad de justificar racionalmente la validez de un principio que él mismo hace posible la justificación racional de los → fines, de las → acciones y de las → normas del obrar. En la ontología antigua y medieval de origen platónico y aristotélico, también incorporada a la é., el p. m. (o aquello a que hacía referencia este término hoy en boga) y las normas de acción por él fundadas (explicitadas en general en la forma de juicios de obligación generales) estaban establecidos, implícita o explícitamente, en una teoría del orden del ser de carácter objetivo, axiológico y jerárquico (→ bien). La filosofía trascendental de Kant ve en la ley formal del → imperativo categórico el criterio último del juicio moral a formular sobre las determinaciones de la voluntad humana. Su carácter de imperativo absoluto y la universalizabilidad de las máximas de acción se concibe como la estructura de la autonomía específica de una razón finita, como la relación con uno mismo, necesitada de un «propio querer necesario», de un «miembro de un mundo inteligible» que se sabe «miembro del mundo sensible» que no es racional por naturaleza.

La consideración no cognitivista (→ metaética) de los juicios prácticos que apareció en la tradición abierta por el nominalismo de la Baja Edad Media y el → empirismo moderno, reconduce las pretensiones de validez expresadas en los p. m. a actos de fe irracionales, a decisiones o sentimientos naturales, lo que invalida toda posible justificación o crítica argumental. Frente a ello, la → teoría crítica y la → é. constructiva subrayan la posibilidad de deducir normas prácticas de la razón práctica. Éstas no recurren ya, en última instancia, a una subjetividad trascendental (y a la autonomía como determinación última de la acción) —como en Kant y Fichte—, sino que reconstruyen las condiciones trascendentales de la → comunicación intersubjetiva. La norma moral fundamental es ahora el resultado, ya no interrogable, de un entendimiento racional entre las partes implicadas; efectúa su reconocimiento incluso quien hace depender este reconocimiento de una argumentación racional (Apel). *M.F.*

*Bibliografía*: D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*; J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1959; R. WOOD, *Principles and Problems of Ethics*, St. Louis, 1962; J. MADIRAN, *Le principe de totalité*, París, 1963; J.-L. L. ARANGU-

REN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5], 1.ª parte; P. LORENZEN y O. SCHWEMMER, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, cap. III, Mannheim, 1975[2]; M. G. SINGER, *Verallgemeinerung in der Ethik*, Frankfurt, 1975; J. J. KUPPERMAN, *The Foundations of Morality*, Londres, 1983; K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985; A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

**principio de moralidad** → principio moral.

**principio de placer** → placer.

**probabilismo.** Se entiende por p. una máxima moral desarrollada sistemáticamente en la época postridentina, sobre todo por los teólogos jesuitas. Su formulación reza así: cuando hay un → conflicto de → conciencia en materias de prohibición, mandato o autorización de acciones, que no es unívocamente resoluble en atención a la ley moral y son decidibles por la autoridad doctrinal de la Iglesia, se puede seguir la opinión suficientemente fundada y representada por autoridades reconocidas, aun cuando la opinión contraria tenga una mayor probabilidad y goce de una mayor autoridad (*lex dubia non obligat*). De acuerdo con el «probabiliorismo», de dos opiniones morales hay que seguir la más favorable; según el equiprobabilismo, la opinión seguida debe ser al menos tan probable como la opinión contraria.

A la → casuística tendente a admitir una probabilidad débil y poco fundada, se opone el riguroso «tutorismo» de Pascal y del jansenismo, condenados por la Iglesia católica. *M.F.*

*Bibliografía*: B. MEDINA, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Thomae Aquinatis*; *id.*, *Expositio in Tertiam Partem*; B. PASCAL, *Cartas provinciales*; A. SCHMITT, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904; J. MAUSBACH, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, Colonia, 1921[5]; T. RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, París, 1922; J. TERNUS, *Zur Worgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*, Paderborn, 1930; E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, vol. III: *Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral*, 1947.

**profesión** → trabajo.

**progreso.** El p. designa la forma de un movimiento ordenado de lo inferior a lo superior. Como término filosófico, pertenece a la historia de la filosofía, y es una idea que interpreta la unidad del objeto de la historia como movimiento finalista de la humanidad, como tránsito evolutivo o revolucionario de la ignorancia a la ilustración, de la pobreza e infortunio a la riqueza y → felicidad, de la esclavitud a la → libertad, de la barbarie animal a la civilización. El desarrollo de la idea de p. está íntimamente asociado a la aparición de la ciencia natural moderna, basada en la matemática, la observación y la experiencia. Ésta no se concibe ya como consideración especulativa de un mundo no disponible, sino como investigación, descubrimiento y construcción que captan la verdadera naturaleza de las cosas para dominarlas (véase Bacon, *Nov. Org.*, I, 84). La ciencia y las aplicaciones → técnicas derivadas se convierten en la base de la praxis humana, entendida como un dominio y apropiación progresiva de la → naturaleza (*ibid.*, II, 52). El éxito de la ciencia natural convierte a ésta durante la Ilustración en paradigma de la → razón en general y garantía del esperado dominio de la ratio en todos los ámbitos de la vida (según piensa, por ejemplo, Condorcet). Con la liberación técnico-práctica de las constricciones naturales va asociada la creencia en una liberación progresiva del ser humano de la servidumbre económica, jurídico-política, religiosa y moral en dirección a una humanidad que configura por sí misma su historia, compuesta por seres libres, iguales y racionales (Voltaire). La crítica cultural de Rousseau desafió la ingenua fe en el paralelismo entre el p. científico-cultural y eudemónico-moral. Finalmente, la expe-

riencia que ha tenido la modernidad de las consecuencias no sólo liberadoras del p. técnico, parece avalar ahora el contramodelo de una evolución en sentido decadente (Spengler). La precisa distinción de Kant entre razón teórica, razón técnico-práctica y razón práctica, desliga el concepto de p. del marco teórico de la razón que constituye el conocimiento objetivo. La historia no es cognoscible como unidad, no se puede establecer un diagnóstico teórico y objetivo optimista o pesimista del destino del género humano. La «tendencia al p. continuado del género humano hacia lo mejor [es] ... una idea de la razón ético-práctica» según la cual la razón práctica nos impone dogmáticamente obrar (*Ed. de la Acad.*, XIX, 611) y un hilo conductor hipotético, según el cual el juicio reflexivo, en una intención práctica, interpreta teleológicamente la historia de la humanidad como un proceso progresivo de civilización. *M.F.*

*Bibliografía*: F. BACON, *Novum Organum*; J. A. DE CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*; J.J. ROUSSEAU, *Discurso sobre las ciencias y las artes*; *id.*, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; I. KANT, *Filosofía de la historia*; G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*; G. SOREL, *Les illusions du progrès*, París, 1907; J. DELVAILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, París, 1910; K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*; J. FOURASTIÉ, *Le progrès technique et l'évolution économique*, París, 1958; *id.*, *Le grand espoir du XXe siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social*, París, 1964[2]; *id.*, *Maquinismo y bienestar*, Garriga, Barcelona, 1955; R. ARON, *Les désillusions du progrès*, París, 1960; H. KUHN y F. WIEDMANN, eds., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964; H. SELSAM, *Ethics and Progress, New Values in a Revolutionary World*, Nueva York, 1965; J. BURY, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971; G. FRIEDMANN, *La crisis del progreso. Esbozo de la historia de las ideas (1895-1935)*, Laia, Barcelona, 1977; G. GOSSELIN, *Changer le progrès*, París, 1979; R. NISBERT, *History of the Idea of Progress*, Londres, 1980; G. STENT, *Paradojas del progreso*, Alhambra, Madrid, 1981; G. RADNITZKY *et al.*, *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1982; O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1983; L. LAUDAN, *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid, 1986; H. R. SCHMITZ, *Progreso social y revolución*, Encuentro, Madrid, 1987.

**prohibición** → deóntica, lógica.

**proletariado** → ética marxista.

**promesa** → verdad.

**propaganda** → manipulación.

**propiedad.** Se entiende por p. en general el derecho de una persona física o jurídica a un dominio (*dominium*) ilimitado y exclusivo sobre una cosa (F. C. von Savigny). Este derecho no versa sólo sobre cosas materiales definidas, como por ejemplo tierras (p. de bienes raíces) y cosas movibles (bienes muebles), sino también sobre obligaciones, acciones, derechos de autor, patentes, etc., es decir, todo lo que constituye «patrimonio». El derecho de p. ilimitado y exclusivo da al propietario la capacidad no sólo de usar y abusar de sus bienes con exclusión de todos los demás, sino también de alienarlos, arrendarlos, hipotecarlos y de disponer de ellos a su antojo. Esta moderna concepción de un derecho indiviso de dominio de la cosa (*dominium plenum*) se remonta al derecho romano tardío y a las reflexiones → iusnaturalistas de la Ilustración moderna. Se distingue en cierta medida del derecho germánico que, sobre todo en materia de derecho de bienes raíces, conoció serias restricciones al derecho del propietario en beneficio de las colectividades sociales, y distinguía entre dos tipos de p. que se restringían recíprocamente: la p. superior del señor feudal y la propiedad inferior del vasallo libre (p. dividida).

La noción de p. constituye una relación

inteligible, un vínculo invisible y que trasciende el tiempo y el espacio, entre una persona y una cosa. La persona extiende a una cosa el ámbito de pertenencia más allá de su propio cuerpo y de sus límites naturales, de tal suerte que el uso ilegítimo de esta cosa por otro lesiona el derecho del propietario sobre ésta (Kant). La noción de p. contiene, pues, una pretensión de dominio, un derecho natural o positivo, mientras que la de *posesión* designa una relación física, el dominio efectivo de una persona sobre una cosa (Hegel).

La p. puede ser colectiva (pública o privada) o bien individual y privada. Las formas usuales de transgresión de la p. son el *hurto* (apropiación de cosa mueble ajena con ánimo de lucro sin violencia o intimidación en las personas ni fuerza en las cosas) y el *robo* (apropiación de cosa mueble ajena con ánimo de lucro realizado con violencia o intimidación en las personas o fuerza en las cosas). Se entiende por expropiación la retirada legal del derecho de p. privada por decreto estatal en beneficio de la colectividad. Por regla general, el derecho de expropiación del → Estado y sus modalidades de aplicación están fijados por ley.

La exigencia de p. está en términos generales determinada por las → necesidades fundamentales del hombre (p. ej., hambre, sed, sueño). Para su satisfacción son necesarias cosas (alimento, vivienda, etc.) que no pueden ser utilizadas o consumidas por varias personas a la vez. En la medida en que estos bienes de consumo y producción son limitados, y que los hombres no viven siempre en buena armonía entre sí, se impone una reglamentación de la p. individual. La cuestión de si la p. de la tierra y de ciertos medios de producción debe organizarse jurídicamente según las normas de la p. privada o colectiva no puede responderse sin recurrir a una argumentación filosófica relativa a los fundamentos del derecho y de la vida social, así como a reflexiones sobre los fines de la economía (→ é. económica). La justificación de las exigencias de p. individual, en la filosofía del derecho moderno, tiene por base teórica la idea de un estado original de propiedad colectiva de la tierra y sus frutos, que implica la posibilidad legítima de cada uno de utilizar estos bienes. La apropiación individual es concebible en derecho natural como ocupación de un bien sin dueño (*ocupatio*) con vistas a su uso y consumo inmediato. La formación de un derecho de p. privada que vaya más allá de esta relación física de posesión y disposición unida al espacio y al tiempo no puede reconstruirse más que como resultado de un pacto tácito o explícito (Grocio). Esta fundamentación convencionalista del concepto de p. conserva para el soberano, o para la voluntad general, el primado de la p. colectiva puesta a disposición de los individuos (Grocio, Hobbes, Rousseau). Sólo la tesis según la cual el → trabajo instaura una relación exclusiva de derecho de la persona hacia la cosa producida (Locke) legitima un derecho de p. que precede a todo orden estatal. A este punto de vista liberal puede oponerse, sin embargo, el argumento de que la tierra no es fruto del trabajo del hombre (Rousseau) y que las formas de trabajo se transmiten siempre ya en el interior de una determinada sociedad.

La institución de la p. privada de los medios de producción no es justificable más que como una transmisión condicional de un derecho de p. en el interior de un ordenamiento jurídico positivo. El rechazo socialista y comunista a esta institución se basa en la tesis fundamental de que la p. privada, en unión con los mecanismos de división del trabajo, del intercambio y de la competencia, conduce a la acumulación de la p. y a la pauperización, a la explotación del hombre por el hombre y a una → alienación radical (Marx, Engels). Las teorías social-liberales subrayan que la p. privada es el ámbito exterior de la → libertad de la persona, que despierta el interés por la economía y la sociedad y que con-

tribuye así al fomento del → bien común. Al mismo tiempo —y especialmente con relación a doctrinas sociales de inspiración cristiana— la é. la somete a exigencias sociales. En período de penuria colectiva, el derecho a disponer de la p. privada retorna a la colectividad; en las situaciones de pobreza individual extrema (en la medida en que ésta no proceda de una renuncia a los bienes indispensables, sino que consista en una carencia de los bienes necesarios para la supervivencia), el individuo tiene el derecho natural de apropiarse de lo que los demás tienen en exceso (santo Tomás, León XIII, Pío XI). *M.F.*

*Bibliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 66; H. GROCIO, *De jure belli ac pacis*, libro II, caps. 2, 3 y 8; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5; J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, 2.ª parte; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1.ª parte, pp. 1-17; G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, pp. 41-71; P.-J. PROUDHON, *¿Qué es la propiedad?*; K. MARX, *Manuscritos de 1844*; K. MARX, F. ENGELS, *La ideología alemana*; F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*; M. STIRNER, *El único y su propiedad*, 2 vols.; LEÓN XIII, *Rerum novarum*; PÍO XI, *Quadragesimo anno*; E. MOUNIER, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, 1936 (hay trad. cat.: *De la propietat capitalista a la propietat humana*, Edicions 62, Barcelona, 1968); F. CHALLAYE, *Historia de la propiedad*, Salvat, Barcelona, 1952; L. JANSSE, *La propriété et le régime des biens dans les civilisations occidentales*, París, 1953; A. AROSTEGUI, *La propiedad y su función social*, Madrid, 1961; J.-Y. CALVEZ, *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Taurus, Madrid, 1962; J. RUIZ-GIMÉNEZ, *La propiedad. Sus problemas y su función social*, Anaya, Madrid, 1962; F. NEGRO, *Das Eigentum, Geschichte und Zukunft*, Munich/Berlín, 1963; J. P. FERRETJANS, *Essai sur la notion de propriété sociale*, París, 1963; C. B. MACPHERSON, *La realidad democrática*, Fontanella, Barcelona, 1868; *id.*, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1979[2]; J. JAURÈS, *Estudios socialistas*, ZYX, Madrid, 1968; A. HERNÁNDEZ GIL, *La función social de la posesión*, Alianza, Madrid, 1969; H. VALLA, *Derecho de propiedad y desigualdades sociales*, Paulinas, Buenos Aires, 1972; A. VACHET, *La ideología liberal*, 2 vols., Fundamentos, Madrid, 1972/1973; R. BRANDT, *Eigentumtheorie von Grotius bis Kant*, Stuttgart, 1974; H. RITTSTIEG, *Eigentum als Verfassungsproblem*, Darmstadt, 1975; A. J. CAPPELLETTI, *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista*, La Piqueta y Editores Mexicanos Unidos, Madrid/México, 1980.

**protección ambiental.** El término p. a. engloba el conjunto de medidas adoptadas para conservar y crear condiciones ambientales aptas para la vida humana. Como todo ser vivo, el → ser humano está en estrecha relación de intercambio recíproco con su entorno, un entorno que desde el punto de vista de la historia de la especie puede considerarse sobre todo como → naturaleza (es decir, conjunto de lo que existe y se crea sin concurso humano); este intercambio puede describirse como un ciclo ecológico (ecología: ciencia de las relaciones de los seres vivos con su entorno). La naturaleza proporciona al hombre los elementos necesarios para la conservación y reproducción de la vida orgánica. El consumo humano despoja a la naturaleza de sus productos y retorna a ésta los correspondientes desechos. En tanto este intercambio constituye un proceso continuado de producción y destrucción, bien autorregulado u organizado conscientemente por el hombre, y que ofrece las condiciones materiales necesarias para la vida humana, puede hablarse de equilibrio ecológico entre hombre y naturaleza. La p. a. entra en juego cuando la intervención humana en la naturaleza amenaza este equilibrio ecológico.

El ecosistema humano está compuesto de un entorno primario y un entorno secundario. El entorno primario (o biosfera) está compuesto por el aire, agua, gases, minerales, plantas y animales. Los

principales agentes problemáticos son los siguientes: el dramático crecimiento de la población mundial, el ingente consumo de reservas energéticas fósiles, el empleo y la extensión de tecnologías que producen efectos secundarios y suponen un elevado riesgo para el entorno y el trabajo humanos, y, como consecuencia de estas tecnologías, la contaminación del planeta y de la atmósfera con residuos, radiaciones, sustancias tóxicas y nocivas que representan una amenaza para la vida humana y para la vida en general, en cuyo desarrollo influyen negativamente. La crisis del medio ambiente dio pie a la *é. ecológica*. En ella se aprecian tres tendencias según su base → antropocéntrica, patocéntrica o biocéntrica, esto es, según lo que constituya el principal punto de valoración a la hora de crear nuevas normas de conducta respecto al medio ambiente: el hombre, la capacidad de sentir y de sufrir de los seres vivientes o la vida en general, sin importar la forma ni la categoría. El concepto p. a. designa todas las tendencias de carácter antropocéntrico relacionadas con la naturaleza, como el esfuerzo por evitar o aliviar daños y molestias actuales y futuros de repercusión directa o indirecta, así como por asegurar a largo plazo las bases naturales para la vida humana. Dado que los bienes medioambientales por regla general son públicos y amenazarlos o garantizarlos depende de acciones colectivas, es necesaria sobre todo una regulación política y legal (que satisfaga los principios de → justicia, conveniencia y protección legal).

La extraordinaria dimensión de los problemas medioambientales actuales tiene una triple repercusión filosófica: en primer lugar, junto con el daño que causan a los directamente afectados, hay que citar las consecuencias que acarrean a largo plazo y la circunstancia de que pueden ser irreversibles, y en parte lo son. En segundo lugar, es menester desarrollar y justificar sistemas de valoración racional de técnicas que comportan riesgos elevados para el medio ambiente (según criterios sobre el daño potencial, la probabilidad de que ocurra una catástrofe, el efecto psicológico generado por la posibilidad de que se produzcan catástrofes, etc.). Por último, queda la búsqueda de un marco institucional adecuado para tomar decisiones aceptables desde el punto de vista ético y político. La carga medioambiental que sobrepasa los límites fijados, su complejidad, sus efectos temporales a menudo irreversibles y las causas del deterioro en parte inextricables, constituyen un reto para la política nacional e internacional. La respuesta a estos problemas será decisiva para el destino de la humanidad en las dos siguientes generaciones.

M.F.

*Bibliografía*: H. H. BENNET, *Soil conservation*, Londres, 1939; J. DORST, *Avant que la nature meure: vers une réconciliation de l'homme avec la nature*, Neuchâtel/París, 1965; M. H. JULIEN, *L'homme et la nature*, París, 1965; S. MOSCOVICI, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, París, 1968; P. ANTOINE y A. JEANNIÈRE, *Espace mobile et temps incertains*, París, 1970; E. BONNEFOUS, *L'homme ou la nature?*, París, 1970; B. COMMONER, *El círculo que se cierra*, Plaza & Janés, Barcelona, 1973; J. DORST *et al.*, *La nature, un problème politique*, París, 1971; P. ATTESLANDER, *Die Letzten Tage der Gegenwart*, Berna/Munich/Viena, 1971; P. R. EHRLICH, *Población, recursos y medio ambiente*, Omega, Barcelona, 1975; *id.*, *El frío y las tinieblas. El mundo después de una guerra nuclear*, Alianza, Madrid, 1986; H. D. ENGELHARDT, ed., *Umweltstrategie, Umweltethik der Industriegesellschaft*, Gütersloh, 1975; J. A. PASSMORE, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978; A. GORZ, *Écologie et politique*, París, 1978; D. BIRNBACHER, ed., *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1980; J. TERRADAS, *Ecología hoy*, Teide, Barcelona, 1982[7]; G. PATZIG, *Ökologische Ethik, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Gotinga, 1983; GREENPEACE, *A mi madre la mar*, Debate, Madrid, 1984; *Ecología y escuela*, Laia, Barcelona, 1986[3]; J. FERRATER MORA y P. COHN, *Ética aplicada*, Alianza, Madrid, 1983[3].

**protección animal.** La p. a. engloba todas las medidas que protegen la vida y bienestar de los animales contra las agresiones y amenazas por parte de las personas, que desde siempre han vivido en comunidad y en conflicto con aquéllos: el animal es un ser en parte provechoso (como caza, animal doméstico, de cría) y en parte peligroso y dañino (como «animal salvaje», animal peligroso, portador de enfermedades), que fácilmente puede considerarse «enemigo universal» del ser humano. La p. a. cubre individualmente a todo animal particular (p. ej., prohibición de torturas a animales, exigencia de trato propio a la especie) y colectivamente a las especies (reglamentaciones de caza, protección ambiental). Parte de intereses humanos (p. a. *antropológica*): *a*) el motivo *económico*, de conservar un bien y aumentar su rendimiento, *b*) el motivo *social*, proteger los sentimientos de aquellos que se escandalizan con la tortura infligida a los animales, *c*) el motivo *pedagógico*, combatir el embrutecimiento general (posición, p. ej., de Kant); pero va más allá y llega al *d*) motivo de → *protección ambiental*, conservar la diversidad de especies, y, finalmente, al *e*) motivo *moral*, proteger al animal en cuanto tal (p. a. ética).

La p. a. ética fue primero de orden religioso y luego científico-filosófico, y parte de considerar si el → ser humano ocupa una posición especial o bien debe concebirse en relación con el mundo animal: en las religiones naturales, hombre y animal se consideran emparentados; en las → é. hindú y → budista está prohibido sacrificar animales; en el antiguo Egipto domina una relación de «camaradería» con el animal. En las → é. judaica y cristiana, el animal es un ser creado por Dios, aunque sometido al hombre, en una relación que puede considerarse como de fiducia; san Francisco de Asís sublima esta posición hasta la categoría de una «é. de la fraternidad» con el animal, aun sin llegar a una é. general de la p. a.; ocasionalmente, esta relación de subordinación se interpretó también como capacidad de disposición absoluta del animal. También se encuentran indicios de una p. a. ética en Pitágoras y Plutarco. Pero para la tradición jurídica europea resultó determinante la distinción del derecho romano entre personas y cosas y la atribución de los animales al mundo de las cosas. La sustancial carencia de derechos del animal de ello resultante contradice la exigencia → utilitarista de velar por el bienestar de todos los seres dotados de sensibilidad (J. Bentham, también la «é. de la compasión» de Schopenhauer y la «é. de la veneración de la vida» de A. Schweitzer). Una é. secularizada de la p. a. se aleja de un → pensamiento antropocéntrico según el cual para una conducta moral sólo importan en última instancia los intereses de los hombres y se manifiesta en contra del egoísmo de especie del ser humano. Proclama los principios morales de *a*) tratar igual a los iguales de acuerdo con su igualdad, y *b*) no dañar a ninguno de los animales altamente desarrollados que —según puede ver todo el mundo y multitud de veces ha confirmado la etología científica desde Darwin— son capaces de sentir dolor, angustia y sufrimiento.

A lo largo del siglo XIX se constituye en Europa una p. a. organizada, con agrupaciones, hogares y leyes para la p. a. que sobre todo prohíben la práctica de tortura a animales. Desde la ley de 1933, la legislación alemana protege al «animal en cuanto tal», un principio generalmente reconocido en las recientes legislaciones europeas de p. a. Ello comporta entre otras cosas una alimentación y cuidado adecuados a la especie, un correcto hospedaje, un sacrificio con anestesia de los animales vertebrados, y la limitación de los experimentos animales a lo estrictamente necesario. El principio de la p. a. por razones é. no está, sin embargo, plenamente realizado: contra él van determinadas formas de tenencia masiva y transporte de ani-

males, la deficiente limitación de los sufrimientos en la experimentación animal, determinadas manifestaciones deportivas y el exterminio de animales salvajes; y ello contraviene además la legislación positiva: «Esta ley sirve para la protección de la vida y bienestar del animal. Nadie puede causar dolor, sufrimiento o daño a un animal sin una razón suficiente» (§ 1 de la Ley alemana de p. a.). *O.H.*

*Bibliografía*: I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, II, p. 17; J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 17; L. KOTTER, *Vom Recht des Tieres*, Munich, 1966; S. & R. GODLOVITCH y J. HARRIS, eds., *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Nueva York, 1971; A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, Munich, 1972², caps. XXI-XXII; P. SINGER, *Animal Liberation: A. New Ethics for Our Treatment of Animals*, Nueva York, 1975; T. REGAN y P. SINGER, eds., *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, 1976; S. CLARK, *The Moral Status of Animals*, Oxford, 1977; J. FERRATER MORA y P. COHN, «Los derechos de los animales», en *Ética aplicada*, Alianza, Madrid, 1983³; G. M. TEUTSCH, *Tierversuche und Tierschutz*, Munich, 1983; CH. DARWIN, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid, 1984; P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984.

**provecho, moral del** → utilitarismo.

**providencia.** La p. es un concepto de la tradición filosófica y teológica. Interpreta los momentos de la naturaleza y de la → historia y las → acciones del propio hombre sustraídas a la planificación, disposición, y en parte también al conocimiento, como productos de una → razón sobrenatural. Originalmente deducida del orden finalista del macrocosmos, y sobre todo de los organismos vivos, la idea de p. designa el poder creador y organizador de una razón universal impersonal (la *pronoia* → estoica) o de un creador trascendente, omnipotente y omnisciente (la *providentia* de la teología cristiana). En razón de su participación en el plan divino, el mundo, es decir, la → naturaleza en permanencia y devenir, así como la historia y los actos humanos, encuentran una unidad de sentido que es incapaz de quebrar siquiera la → libertad humana. El problema fundamental de la idea de p. es el de conciliar la posibilidad de la libertad humana con la creencia en la realidad de una instancia que conserva, dirige y prevé todo. La idea de p. reaparece de forma radicalizada, por referida al individuo, en la doctrina de la *predestinación*: la salvación o condenación de cada persona está prevista en el plan salvador de Dios (Rom., 8, 29; 9-11; Ef. 1) y sin embargo se debe igualmente a la libertad humana. → Dios mueve e inclina inmediatamente la → voluntad humana sin por ello anular su libertad (cf. santo Tomás, *Summa theol.,* I.I., q. 105 ad 5; I.II, q. 109 ad 1). Según la crítica del fundamento filosófico de una concepción teleológica-objetiva realizada por Kant, puede entenderse el concepto filosófico de p. como una idea de juicio reflexivo y como un postulado de la razón práctica finita: el interés cognitivo humano supone siempre a la naturaleza, percibida en sus múltiples aspectos, una unidad racional, sistemática e inteligible (hipótesis heurística); la razón práctica supone siempre a la historia natural de la humanidad una «intención natural» racional que permite no desesperar de llegar a representar la ley de la razón universal mediante las leyes morales del mundo sociohistórico. *M.F.*

*Bibliografía*: SÉNECA, *De providentia*; PROCLO, *De decem dubitationibus circa providentiam*; *id.*, *De providentia et fato*; *id.*, *De malorum subsistentia*; J. B. BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*; G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*; N. DE MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, VII; R. BULTMANN, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich, 1954²; M. PONTIFEX, *Freedom and Providence*, Nueva York, 1960; N. SCHOLL, *Providentia, Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, Friburgo, 1960; L.

SCHEFFCZYK, *Création et Providence*, París, 1967; N. A. LUYTEN, ed., *Zufall, Freiheit, Vorsehung*, Friburgo/Munich, 1975; H. BOURGEOIS, *Revoir nos idées sur Dieu*, París, 1975; P. T. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge, 1977; «Providencia», en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Herder, Barcelona, 1978, vol. 5.

**prudencia** (gr. *phronesis*, lat. *prudentia*). Como término filosófico, el vocablo «p.» alcanzó su significación definida mediante la división del ámbito global de la filosofía en una esfera teórica y una esfera práctica. Aunque también la → filosofía práctica es teoría y no está detrás de la filosofía teórica con respecto a su obligación de clarificación conceptual y a la radicalidad de sus demostraciones y sus → fundamentaciones, está justificado distinguirla de la teoría pura en razón de su objetivo específico: el obrar humano; asimismo, se distingue por su punto de partida en las formas específicas de conocimiento (inteligencia práctica, intuición), que aspiran no sólo a representar su objeto, sino a configurarlo y modificarlo. La filosofía práctica reflexiona sobre esta intuición moral e incluso contra ella misma en la esfera práctica.

La tradición aristotélica llama p. (*phronesis*, sabiduría práctica) a la actividad intelectual relativa a la práctica. La concepción kantiana de la p. se distingue radicalmente de esta, al entender la p. como conocimiento pragmático con vistas al fomento de los medios para alcanzar la propia → felicidad. Esta significación es la dominante en el uso actual del término:

1. En el marco de la distinción entre ciencia teórica y saber práctico, la sabiduría (*sophia*) es la ciencia «contemplativa» de las causas y principios del ser, que intenta discernir en lo cambiante y contingente lo invariable, necesario y la ley general. Por contrapartida, la p. es la → virtud intelectual que, teniendo en cuenta el → fin general de la vida humana (la → felicidad individual, familiar o social), permite satisfacer el → bien en las situaciones concretas y orientar la acción. La felicidad humana se realiza en la actividad consumada, y la acción humana es siempre concreta. Por este motivo, la razón práctica que aspira a la acción justa no es sólo un saber normativo de los principios, las → normas y reglas generales, sino igualmente una inteligencia de la situación particular y una capacidad de orientar la acción. Según Aristóteles, los momentos constitutivos de la p. son, además de su orientación a la vida buena y realizada en general, la aptitud para formar un juicio justo en los casos concretos de acción: la reflexión deliberante (*euboulia*), que piensa el fin concreto y reflexiona sobre las alternativas, las formas de realización, las consecuencias posibles y las consideraciones de oportunidad; la intelección (*synesis*), que se forma, en la → comunicación, un juicio sobre lo justo desde el punto de vista moral; la habilidad mental (*deinotes*), que capta la ocasión y utiliza las circunstancias propicias para la prosecución de un fin. Es esencial que las virtudes particulares constitutivas de la p. permanezcan subordinadas a la norma de la vida moral feliz. Sólo bajo esta condición puede definirse la p. como la primera de todas las virtudes prácticas racionales, la «madre de todas las virtudes»; como un hábito virtuoso de obrar racional en el ámbito de lo valioso para el ser humano. La p. es así una capacidad moral de juzgar que, sobre la base de las facultades de entendimiento natural y de una actitud moral fundamental basada en la → decisión y habituación en el campo de la praxis, permite unir lo general con lo particular. La p. es la capacidad, propiciada por la → virtud, de un obrar conducido por la reflexión racional en todos los casos individuales, que nunca son inteligibles adecuada y suficientemente como casos de una norma de acción general y de un esquema de acción. El fin de la → moralidad es el obrar moral, y éste,

debido a la propia estructura de la temporalidad y «situacionalidad», sólo puede ser objeto de una razón práctica específica. Es la virtud fundamental de la vida humana, hecha de circunstancias cambiantes, y determinable como una praxis irrepetible e irrevocable, que sin embargo debe estar gobernada racionalmente, tanto en su orientación general como en sus actos individuales.

2. La p. pierde su rango dominante como «rectora de la vida» tan pronto como cree encontrar su fin no ya en su perfecto obrar, sino en una intuición trascendente de → Dios, al cual toda acción sirve de preparación. El conocimiento de este fin absoluto se convierte en objeto de una sabiduría de fe y contemplativa (*sapientia*), el conocimiento de leyes prácticas universales es objeto a su vez de la → conciencia (*synderesis*), y la p., instrumentalmente subordinada a ambas, se convierte meramente en función del recto conocimiento de los medios para el fin último, dado de antemano en otro lugar (cf. santo Tomás, *Summa theol.,* II.II, q.47 a 6). La concepción de la p. en Kant se sitúa en esta misma perspectiva: es un saber de las vías y medios para promover la propia felicidad. Y como Kant no reconoce a la felicidad como principio de la vida moral, la virtud de la p. no tiene aquí más que un valor pragmático (*Fundam. de la metaf. de las cost.*, sec. 2). La idea de una filosofía práctica y el concepto central de p. (en el sentido de la *phronesis*) cae así en el olvido, en la medida en que el concepto moderno de la ciencia se impone a todo discurso teórico: la ciencia se construye mediante actos normados, asituacionales, repetibles y esquematizados, y se separa así de la praxis concreta. Una é. filosófica que no se limite ni a la legitimación de las normas, ni a la reconstrucción de acciones esquematizadas, sino que intente comprender el problema eminentemente práctico de la aplicación de normas a contenidos concretos, categóricamente heterogéneos, no puede renunciar al análisis del juicio moral que introdujo Aristóteles bajo la denominación de *phronesis.*

*M.F.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II.II, q. 47; J. MARITAIN, *Science et sagesse*, París, 1932; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, 1962; T. ANDO, *Aristotle's theory of practical cognition*, La Haya, 1965; D. BRIHAT, *Risque et Prudence*, París, 1966; J. PIEPER, *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid, 1969; R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Lovaina/París, 1970, vol. I, 1, pp. 267-283; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5], cap. XVI, 2.ª parte; O. GIGON, *Phronesis und Sophia in der Nikomach. Ethik*, Assen, 1975; L. E. PALACIOS RODRÍGUEZ, *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1976[2].

**psicoanálisis** → psicoterapia.

**psicología moral.** Se entiende por p. m. la investigación científica de las condiciones subjetivas del obrar → moral, su motivación (→ convicción). Se consideran aquí tanto las condiciones fisiológicas del organismo (psicología fisiológica) como las anomalías del comportamiento adquiridas (psicología del comportamiento). Además, la p. m. debe contar, en el estudio de la formación de las motivaciones, tanto con la situación consciente actual de la → persona (psicología de la situación) como con la significación de los elementos inconscientes de la vivencia (psicoanálisis: → psicoterapia).

*A.S.*

*Bibliografía*: J. BOEKMANN, *La psicología moral*, Herder, Barcelona, 1968; N. J. BULL, *Moral Judgement from Childhood to Adolescence*, Londres, 1969; J. PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1971; D. WRIGHT, *La psicología de la conducta moral*, Fontanella, Barcelona, 1974; J. BELTRÁN, *La evolución psicológica del comportamiento ético-social*, Paulinas, Estella (Navarra), 1976; J. RUBIO, M. JIMÉNEZ y J. RODRÍGUEZ, *Génesis y desarrollo de lo moral*, Universidad de Valencia, 1979; *id.*, *El hombre y la ética. Hu-*

manismo *crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*, Anthropos, Barcelona, 1987; J. REST, *Developments in Judging Moral Issues*, Minneapolis, 1979; L. KOHLBERG, *Essays in Moral Development*, Nueva York, 1981; *id.*, *The Philosophy of Moral Development*, Nueva York, 1987; *id.*, *The Education of Moral Development*, Nueva York, 1990; H. ROSSEN, *The Development of Moral Knowledge. A Cognitive Structure Approach*, Nueva York, 1981; R. HERSCH, J. REIMER y D. PAOLITTO, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid, 1984; H. GRATIOT ALPHANDERY, *Tratado de psicología del niño*, vol. 4: *Desarrollo afectivo y moral*, Morata, Madrid, 1984$^3$; W. M. KURTINES y J. L. GEWIRTZ, *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, Londres, 1984; J. RUBIO CARRACEDO, «La psicología moral», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1990; cf. también la bibliografía de «Conciencia».

**psicosis** → enfermedad.

**psicosomática** → enfermedad.

**psicoterapia.** La terapia constituye el intento de restablecer la unidad psicofísica y la capacidad de interacción del ser humano, comprometidas por la → enfermedad, según un procedimiento metódico. En sentido estricto, se distingue entre terapia médica, que se aplica a las deficiencias biológicas y fisiológicas, y la p., que se aplica a las perturbaciones de la relación del ser humano consigo mismo y/o con los demás, es decir, al aspecto psicosocial del ser humano. Como la enfermedad puede afectar más o menos profundamente al carácter voluntario de la acción, que constituye un presupuesto de la → moralidad del obrar, la terapia parece una condición necesaria para el establecimiento de la plena → responsabilidad del sujeto. A su vez, el reconocimiento de la enfermedad es un presupuesto esencial de la terapia. Sin embargo, a menudo resulta difícil este reconocimiento cuando el sujeto está convencido de que goza de perfecta salud física y mental, aun cuando su conducta permite constatar que ya ha cruzado el umbral de la enfermedad. En sentido psicológico, el reconocimiento de la enfermedad significa que se va a intentar resolver sus problemas vitales no apelando ya sólo a su propia fuerza moral, sino recurriendo a la ayuda de la p. Por el contrario, hay *crisis vitales* (p. ej., en decisiones profesionales o relativas a la pareja, duelos, etc.) que puede resolver la propia persona, eventualmente con el apoyo de amigos, sin recurrir a una p. formal. Por regla general, las fronteras entre estas situaciones son fluidas. P. y acción moral se encuentran en una relación de complementariedad, en el sentido de que el efecto de una p. efectiva, la salud psicosocial de la persona, es una precondición necesaria —aunque no constituye una garantía— para hacer el → bien y evitar el → mal.

Una definición de la terapia debe tener en cuenta la unidad del conocimiento biológico-psicológico-sociológico de la persona. Esto se aprecia claramente en la consideración de las relaciones entre la terapia médica y la p. El desarrollo de la medicina muestra que, incluso en las alteraciones orgánicas, hay que prestar atención a las variaciones psicológicas del paciente (medicina psicosomática) y a los cambios que experimentan sus relaciones con el entorno social (sociología de la medicina). Igualmente, la p. exige un balance médico de los trastornos corporales y en ocasiones un tratamiento médico conjunto. Los procedimientos de la p. se diferencian en virtud de su concepción de la psique humana; los principales paradigmas en p. son la terapia conductual, la terapia gestáltica y la p. psicoanalítica.

La psicología del comportamiento, que entiende la enfermedad esencialmente como una conducta desviante del organismo en su entorno, concibe la p. como modificación de la conducta mediante → recompensa y castigo, es decir, mediante refuerzo y control conductual. Resulta útil no sólo en síntomas circunscritos

(p. ej., el tartamudeo) sino particularmente en las lesiones orgánicas (p. ej., trastornos cerebrales orgánicos), en las que no puede ya apelarse a la introspección del paciente.

La terapia gestáltica considera esencialmente en la enfermedad la incapacidad de expresarse afectivamente, así como una restricción de la conciencia. La p. intenta basarse en la experiencia consciente actual y franquear las barreras impuestas por la enfermedad haciendo desempeñar al paciente un papel en un psicodrama, y llevándole a expresar sus sentimientos en las relaciones individuales o en la constelación de un grupo.

También la p. psicoanalítica es, de acuerdo con una denominación temprana (de Breuer y Freud), una terapia por el diálogo (*talking cure*). Esta modalidad de p. intenta hacer revivir, mediante reminiscencia (y con ayuda de la interpretación de los sueños), los conflictos de relación infantiles —considerados la fuente de la enfermedad— y expresarlos afectivamente, a fin de conseguir una reorientación de la conducta actual.

Según las diferencias metodológicas y de las hipótesis teóricas se distinguen varios tipos de terapia. La p. en sentido analítico constituye un procedimiento que sólo contempla conflictos delimitados e intenta solucionarlos recurriendo a las propias fuerzas de la personalidad del sujeto. Se distingue del psicoanálisis en que, sin temer una larga duración del procedimiento, se remonta a la «prehistoria emocional» de la → persona para reelaborar las fijaciones y repeticiones. También hay que distinguir entre terapia individual y de grupo, y por tanto entre una relación terapéutica analista-analizado y analista-grupo.

¿Debe entenderse la salud —el objetivo de la p.— como la readaptación de un comportamiento desviante (disconforme) al comportamiento general (→ conformismo)? Mientras que la terapia conductual toma directamente el comportamiento promedio como criterio de normalidad, la terapia gestáltica y la terapia psicoanalítica conciben negativamente este objetivo como supresión del sufrimiento. De todos modos, ninguna forma de p. es capaz de resolver los conflictos sociales que ocasionan casos individuales de → sufrimiento psíquico. Pero una p. puede devolver al sujeto la capacidad de vivir los → conflictos y, en su momento, participar activamente en su solución.

*A.S.*

*Bibliografía*: C. FURTMULLER, *Psychoanalyse und Ethik*, Munich, 1912; G. RICHARD, *La psychoanalyse et la morale*, Lausana, 1946; G. PALMADE, *La psychothérapie*, París, 1951; C. G. JUNG, *Praxis der Psychotherapie*, Zurich, 1958; W. BRAUTIGAM, *La psicoterapia en su aspecto antropológico*, Gredos, Madrid, 1964; E. H. ERIKSON, *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1966; W. BITTER, *Psicoterapia y experiencia religiosa*, Sígueme, Salamanca, 1967; S. LECLAIRE, *Psychanalyser*, París, 1968; W. HOCHHEIMER, *La psicoterapia de C. G. Jung*, Herder, Barcelona, 1969; T. S. SZASZ, *La ética del psicoanálisis. Teoría y método de la psicoterapia autónoma*, Gredos, Madrid, 1971; H. E. RICHTER, *Die Gruppe*, Hamburgo, 1972; *Anales de Psicoterapia*, vols. I y II, Fundamentos, Madrid, 1973; F. PERLS, *Gestalt-Therapie in Aktion*, Stuttgart, 1974; CH. KRAIKER, ed., *Handbuch der Verhaltenstherapie*, Munich, 1975[2]; R. R. GREENSON, *Technik und Praxis der Psychoanalyse*, vol. I, Stuttgart, 1975; F.-L. MUELLER, *Histoire de la psychologie*, vol. 2, cap. XXIII, París, 1976; G. MARUANI, ed., *Psychiatrie et éthique*, Toulouse, 1979; H. HARTMANN, *Psychanalyse et valeurs*, Toulouse, 1979, F. KÜNKEL, *Elementos de psicoterapia práctica*, Herder, Barcelona, 1980; E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, FCE, Madrid, 1980; *id.*, *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1984; H. ZULLIGER, *Fundamentos de psicoterapia infantil*, Morata, Madrid, 1980[2]; J. A. PORTUONDO ESPINOSA, *Psicoterapia*, 4 vols., Biblioteca Nueva, Madrid, 1980; V. GÓMEZ PIN, *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Montesinos, Barcelona, 1981; V. E. FRANKL, *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, FCE, Madrid, 1983; *id.*, *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder, Barcelona, 1990[4]; I. D. YALOM, *Psicoterapia exis-*

*tencial*, Herder, Barcelona, 1984; C. BOTELLA, *Aportaciones a la psicoterapia*, Promolibro, Valencia, 1985; J. LACAN, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1987, *id.*; *La ética del psicoanálisis. El Seminario*, vol. 7, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1990[2].

**publicidad** → manipulación.

**pulsión** → necesidad.

**puritanismo** → ética cristiana.

# Q

**quietismo** → ética estoica.

**quiliasmo** → utopía.

# R

**racionalidad.** Significa, en términos generales, tanto la capacidad como el patrón del proceder racional en el conocimiento (→ métodos de la é.) y el obrar. En sentido más estricto, la r. se refiere bien a la adecuación de los medios con vistas a un fin, como en la → teoría de la decisión, o bien, como en la é., a la justeza de los fines que se siguen (→ moralidad, → imperativo categórico) y a la cualidad del obrar racional en su conjunto. *O.H.*

*Bibliografía*: G. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, Londres, 1961; L. KOLAKOWSKI, *El racionalismo como ideología*, Ariel, Barcelona, 1970; *id.*, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Caracas; J. LADRIRE, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978; A. GARGANI, ed., *Crisi della ragione*, Turín, 1979; G. VILAR, *Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona, 1979; T. F. GERAETS, ed., *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979; N. LUHMANN, *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983; H. SCHNÄDELBACH, ed., *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt, 1984; M. BUNGE, *Racionalidad y realismo*, Alianza, Madrid, 1985; *id.*, *Intuición y razón*, Tecnos, Madrid, 1986; H. PUTNAM, *Racionalidad y metafísica*, Jaime Sarabia Álvarez, Madrid, 1985; F. JARAUTA *et al.*, *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, 1986; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986[2]; J. MOSTERÍN HERAS, *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1987[2]; J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979; J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; *id.*, *De la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990; MIGUEL Á. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Taurus, Madrid, 1981.

**racionalidad, criterio de** → decisión, teoría de la.

**racionalismo** → derecho natural.

**racionalismo crítico.** El r. c., fundado por Popper y desarrollado en Alemania principalmente por H. Albert, defiende un nuevo modelo de racionalidad científica y → política que, renunciando a certezas absolutas, exige una verificación racional y crítica. Según el r. c., la epistemología clásica, que parte de principios de razón, evidentes en sí (→ racionalismo), o bien de observaciones despojadas de todos los errores (→ empirismo), conduce a un trilema: el *regressus ad infinitum*, el círculo vicioso, o una ruptura del procedimiento. El r. c. escapa a esta aporía de la llamada filosofía fundamental mediante un falibilismo consecuente (ningún conocimiento está en sí libre de errores y prejuicios), y mediante un pluralismo teórico según el cual nos acercamos a la → verdad mediante la construcción de hipótesis referidas a la experiencia y con su control por medio de una crítica conceptual y empírica. El r. c. considera a la experiencia una instancia de *falsación* y no de verificación; critica a la filosofía hermenéutica y del análisis del lenguaje (→ métodos de la é.) por su intento de inmunizarse en última instancia contra la crítica. En la disputa del positivismo, el r. c. se opone al procedimiento dialéctico-hermenéutico de la → teoría crítica. En la discusión más reciente, la concepción de la teoría de la ciencia del

r. c. se ha sometido a crítica mediante el análisis de la historia de la ciencia (T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend).

En → política, el r. c. postula una filosofía social liberal. En sintonía con Bergson, defiende una *sociedad abierta* que, con la libre concurrencia de opiniones, mediante revisiones y reformas (contra la → é. marxista revolucionaria) conduce a transformaciones sociales y políticas al servicio de la → libertad y de su defensa institucional. El r. c. rechaza igualmente una teología política cuasi-deductiva, de origen conservador o → utópico, que deduce la política de la revelación de una autoridad divina, así como un sistema cuasi-inductivo que considere sacrosantas las → necesidades individuales (economía del bienestar: → teoría de la decisión) negando la dependencia sociocultural, así como toda → dominación y todo → conflicto. Según el r. c., la política es una experimentación social racional conducida sobre la base de una crítica y una tecnología social con fundamento teórico. La política no aspira a los ideales utópicos de → justicia y → libertad absolutas, sino que actúa para la eliminación de los males sociales (→ utilitarismo negativo) mediante mejoras progresivas y puntuales (técnica del pieza a pieza).

Puede criticarse al r. c. que rehúye el análisis reflexivo-trascendental de las condiciones de constitución del conocimiento y la acción moral (→ fundamentación) y que, por esta razón, su crítica de la filosofía fundamental no es convincente. Tampoco legitima sus ideas normativas rectoras implícitas de verdad y libertad; por último, en el ámbito político no presenta más que un programa general, que habría que detallar más y, eventualmente, modificar.

*O.H.*

*Bibliografía*: K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973[4]; *id.*, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1982; *id.*, *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1982[2]; *id.*, *El Yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1985; *id.*, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1987[4]; *id.*, *La sociedad abierta y sus enemigos*; H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, 1975[3]; *id.*, *Aufklärung und Steuerung*, Hamburgo, 1976; *id.*, *Traktat über rationale Praxis*, Tubinga, 1978; *id.*, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tubinga, 1982; T. W. ADORNO, H. ALBERT, J. HABERMAS y K. POPPER, *Der Positivismusstreit in der deutsche Soziologie*, Berlín, 1976[5]; P. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of K. Popper*, La Salle, Illinois, 1974; J. F. MALHERBE, *La philosophie de Karl Popper*, París, 1976; J. BOUVERESSE, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, París, 1978; J. W. WATKINS, *Freiheit und Entscheidung*, Tubinga, 1978; H. KEUTH, *Realität und Wahrheit*, Tubinga, 1978; P. JACOB, *Le positivisme logique*, París, 1979; M. SCHMID, *Handlungsrationalität*, Munich, 1979; L. KOLAKOWSKI, *La filosofía positivista*, Cátedra, Madrid, 1981[2]; D. LECOURT, *L'ordre et les jeux*, París, 1981; M. BOLADERAS CUCURELLA, *Razón crítica y sociedad*, PPU, Barcelona, 1985; T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1986; J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987.

**racismo** → minorías.

**radicalismo** → violencia.

**razón práctica** → libertad; moralidad.

**recompensa y castigo.** R. y c. son actividades interactivo-sociales, en las que una parte intenta hacer efectivas sus exigencias frente a la otra vinculando la satisfacción de éstas a un beneficio y la no satisfacción a un perjuicio. En todas las interacciones humanas pueden encontrarse aspectos incipientes de r. y c., particularmente en aquellos ámbitos en los que la superioridad natural o adquirida de determinadas personas o grupos (→ autoridad) determina las relaciones, por ejemplo en la → socialización y la → educación, la → enfer-

edad y la terapia (→ psicoterapia), así como en la vida política. Con respecto a la cuestión de la justificación, es necesario distinguir diferentes concepciones de las r. y c. Una primera se pone de manifiesto cuando reducimos la dimensión del obrar humano al nivel inferior de la → satisfacción de las necesidades y aquí exclusivamente al nivel fisiológico del organismo en la relación con su entorno. La psicología del comportamiento supone que el organismo humano reacciona a su entorno de modo similar a los animales, de acuerdo con el modelo causal *estímulo-respuesta* (esquema S-R). Todos los progresos del aprendizaje conductual nacen a partir de r. y c. del entorno. La teoría del *condicionamiento* clásico (Pavlov) utilizó los llamados reflejos condicionados del organismo (p. ej., la secreción de ácido gástrico en presencia de alimentos, el cierre de los párpados ante un peligro) para sustituir el desencadenante natural (p. ej., el alimento) por otro artificial (p. ej., el sonido de una campana; un estímulo neutro). Mediante el emparejamiento de ambos estímulos, el organismo aprende también a reaccionar al sonido de la campana con secreción de jugo gástrico, tras haber sido premiado, por así decirlo, durante considerable tiempo con la provisión de alimento. La teoría del condicionamiento operante amplió este tipo mecánico de aprendizaje mediante r. y c. a toda conducta. Toda conducta ocasionalmente presente (= operante) puede ver aumentada su frecuencia de presentación (tasa de aparición) cuando de resultas de ella se sigue una recompensa (ofrecimiento de un reforzador positivo o retirada de uno negativo) o castigo (ofrecimiento de un reforzador negativo o retirada de un reforzador positivo). Se consideran reforzantes todos los estímulos eficaces, desde un punto de vista pragmático. El *behaviorismo* (en ing., *behavior* = conducta, comportamiento) es una teoría filosófica que basa su explicación del hombre y la sociedad exclusivamente a partir de esta conducta determinada por el entorno. Esta orientación fue fundada por J. B. Watson. La r. y el c. aparecen aquí por la abstracción de la vida psíquica, y en particular de la capacidad de simbolización del ámbito lingüístico, como momento de una relación → determinista con el entorno que incluye el control (adiestramiento). La cuestionabilidad moral de esta concepción se basa en que se concibe a sí metodológicamente «más allá de la libertad y de la dignidad» (Skinner), con lo que fácilmente puede utilizarse para la manipulación de las personas.

No obstante, si suprimimos la abstracción de la psicología conductual y consideramos, en la relación del organismo con su entorno, las capacidades específicamente humanas de elaboración de vivencias mediante el pensamiento y el lenguaje, cambia por completo el sentido de la r. y el c. Entonces no resulta ya científicamente indiferente de qué tipo son las exigencias sociales que tienen, mediante la r. y el c., el carácter de *sanciones*, y no es sólo una cuestión de efectividad la que rige cómo puede guiarse mejor la conducta del → individuo.

El psicoanálisis distingue entre exigencias de autoridad, que arrancan al individuo una → renuncia desmesurada, y las exigencias de la realidad, que representan la posición de las necesidades naturales y sociales. Mientras que la r. y el c. al servicio de la represión (concepto punitivo de r. y c.) fomentan la limitación del individuo mediante la compulsión psíquica interior, la r. y el c. al servicio de la realidad posibilitan el desarrollo de un espacio para la propia posibilidad de realización y una identidad relativamente autónoma. Por el hecho de aplicarse a la propia comprensión y → libre posicionamiento, se expresan lingüísticamente en el asentimiento y el rechazo, y emocionalmente en la expresión o la retirada de amor (concepto permisivo de r. y c.). En este caso, se habla más bien de elogio y censura (Aristóteles).

En el ámbito de la → socialización, en el que tenemos que anticipar la futura autonomía del ser humano, una educación realista se orientará hacia una forma permisiva de r. y c. En el ámbito de la → enfermedad y la → terapia exige la responsabilidad frente al enfermo, contando con su comprensión y autonomía mientras hay elementos para ello (→ medicina y ética). Las técnicas de control conductual precisan el consentimiento del enfermo o bien pueden ser aplicadas con autorización delegada (por ejemplo, en afecciones orgánico-cerebrales malignas) en una persona no adulta o incapaz. En el ámbito de la vida política, r. y c. se orientarán a la idea del derecho, y en la lucha contra el delito tienen en cuenta ante todo la idoneidad de los medios para el fin de una vida política libre y solidaria (→ pena).

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III; S. FREUD, *El malestar en la cultura*; I. P. PAVLOV, *Reflejos condicionados e inhibiciones*; B. F. SKINNER, *Ciencia y conducta humana*; *id.*, *Sobre el conductismo*; A. TILQUIN, *Le behaviorisme*, París, 1950; CH. KRAIKER, ed., *Handbuch der Verhaltenstherapie*, Munich, 1975[2], J. M. GUYAU, *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Júcar, Gijón, 1978; M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1986[5].

**reconciliación** → paz.

**reconocimiento** → comunicación.

**rechazo** → renuncia.

**reencarnación** → ética hindú.

**reflexión** → acción.

**regla** → norma.

**regla de oro.** La r. de o. es una regla fundamental del comportamiento moral justo que se expresa en numerosas doctrinas éticas tradicionales, como en Confucio y los siete sabios (Tales), en la epopeya nacional india del Mahabharata (XIII, 5.571 ss.: → é. hindú), en el Antiguo Testamento (Tobías, 4,16) y en el Nuevo Testamento (Mat., 7,12; Luc., 6,31). En la é. filosófica, después de haber sido significativa en san Agustín, san Alberto Magno, santo Tomás, en Hobbes, Voltaire y Herder y ser objeto de crítica en Kant, ha sido revalorizada en una época reciente. Presente en las → éticas china, judaica, cristiana e islámica, se ha reconocido en ella un consenso universal sobre lo moralmente justo y una prueba empírica que refuta la tesis de la variación de la moral (→ relativismo). La r. de o. puede formularse negativa o positivamente: no hagas a otro lo que no quieres que se te haga a ti; actúa respecto a los demás como quieres que los demás actúen contigo. En ambas formulaciones, esta regla exige distanciarse de la acción espontánea conforme al → interés propio, a la moral de → retribución o a lo socialmente habitual, y ponerse en el lugar del otro, en un ejercicio imaginario de la exigencia desde el punto de vista moral.

La r. de o. no formula, pues, mandatos concretos (no mentir, no robar), sino que tiene el significado de un criterio de las acciones o normas correctas (→ criterio moral). En razón de su simplicidad y de su inmediata plausibilidad, es eficaz en la → educación moral de los menores; sin embargo, considerada con mayor detalle se revela como un criterio insuficiente. Por una parte, contempla la responsabilidad moral sólo para con los demás pero no para con uno mismo; por otra, puede conducir a conclusiones manifiestamente absurdas si se relaciona con las → necesidades e intereses inmediatos del agente: quien es demasiado orgulloso para dejarse ayudar, no debería ayudar a los demás; un masoquista estaría moralmente obligado a convertirse en → sádico, es decir, a atormentar a los demás. Una interpretación cabal de la r. de o. presupone la abstracción de las necesidades individuales (eventualmente excéntricas o asociales) y exige tener en cuen-

la en el obrar —igual que uno quiere que los demás tengan en cuenta las propias necesidades e intereses— los intereses y necesidades de los demás: la r. de o. ordena el respeto recíproco de las personas.

*O.H.*

*Bibliografía*: A. T. CADOUX, «The implication of the golden rule», en *The International Journal of Ethics*, vol. 22 (1922), pp. 272-287; A. DIEHLE, *Die Goldene Regel*, Gotinga, 1962; R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, cap. 6; M. G. SINGER, «The golden rule», en *Philosophy*, vol. 38 (1963); J. A. GOULD, «The not-so-golden-rule», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 1 (1963); H. REINER, *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, cap. 3; G. SPENDEL, *Die Goldene Regel als Rechtsprinzip*, Tubinga, 1967; E. R. HIRSCH, «The golden rule», en *Jewish Encyclopaedia*, Nueva York/Londres, vol. 6 (1974), pp. 21-22.

**relativismo.** El r. ético, posición más dominante en las ciencias sociales que entre los filósofos morales, rechaza la validez universal de algunos (forma más débil) o de todos (forma más radical, la que aquí se considera) los patrones morales. El r. ético cobra actualidad cada vez que individuos o grupos extienden su ámbito de experiencia con ocasión de viajes, narraciones de viajes o estudios histórico-culturales, y encuentra así sociedades con códigos morales muy diferentes, o sociedades complejas cuyos usos varían considerablemente. Todo el que cree que las → normas de su grupo o de su sociedad son moralmente justas, y que tienen una validez universal, ve conmover sus convicciones ante tal constatación. Y si absolutiza esta experiencia, ha de desesperar en el intento de erigir ciertas normas en criterios universales, adoptando entonces un r. ético. Sin embargo, una observación correcta de la diversidad cultural no justifica esta conclusión; en realidad, hay que distinguir entre dos formas de r.:

1. El *r. empírico* subraya las diferencias entre las → morales dominantes, sin tomar posición respecto a la justificación de las diferencias. 1.1. Como *r. cultural* o *descriptivo* insiste en las divergencias entre las normas y exige, justificadamente, el respeto a las diferentes → culturas y sus tradiciones (→ tolerancia), pero oculta la existencia de valores comunes (p. ej., la prohibición del incesto, de la mentira, la → protección de la vida, el reconocimiento de la disposición a ayudar y de la → fortaleza, la valoración positiva del vínculo → sexual → matrimonial frente a la promiscuidad). Además, a menudo subestima el hecho de que las diferencias observadas no conciernen en general más que a las normas concretas de la vida cotidiana. Pero éstas representan la aplicación de principios más generales en ciertas condiciones-marco: los factores geográficos, climáticos, económicos, característicos de una determinada sociedad; las convicciones tradicionales y los conocimientos empíricos relativos a las consecuencias probables de las acciones. Sólo haciendo abstracción de estas condiciones específicas se encuentran normas fundamentales. Este proceso de interpretación intenta encontrar en las normas concretas la normatividad universal que las justifica. 1.2. El r. descriptivo como tal no prueba aún un *r. de principio*, según el cual los propios → principios morales son relativos a la cultura. Pero no todo cambio normativo significa ya un cambio moral de la sociedad en cuestión; a menudo, lo que cambia no son los principios sino simplemente los tiempos, es decir, las condiciones marco. Y, al contrario, cuando a pesar del cambio de condiciones marco se mantienen las mismas normas concretas, se traicionan los principios morales antes determinantes. Tan pronto se reconocen en las normas observadas aplicaciones específicas de principios generales, deja de sorprender su diversidad. Antes bien, lo que parece sorprendente es su invariabilidad. Así, la primera interpretación relativista de la diversidad cultural resulta fruto de un error de perspectiva (véase la → regla de

oro y la → justicia conmutativa y de procedimiento como criterios morales supraculturales). De todos modos también hay diferencias en los principios, por ejemplo la venganza o el perdón en casos de ofensa, que no se justifican igualmente desde el punto de vista moral. Se incurre más bien en una falacia naturalista (→ métodos de la é.) cuando de un r. empírico de principio se deduce un

2. *r. normativo*, según el cual los diferentes principios tienen igual valor moral. El r. normativo presupone, además, la orientación no cognitivista de la metaética según la cual no es posible la valoración racional de principios diferentes ni su → fundamentación. Los valores morales deben ser diferentes para cada individuo, grupo, clase, raza o cultura. Sin embargo, al suponer esto se deja a un lado el sentido de los principios morales que, en cuanto tales, reclaman universalidad y objetividad (→ imperativo categórico). Allí donde no se formulan estas exigencias, se pierden los argumentos en favor del r. normativo, así como los dirigidos contra la supuesta → moralidad de los principios respectivos.

3. El *r. metaético* sostiene el punto de vista metodológico según el cual no existen métodos transculturales de probar científicamente la validez del sistema moral de una cultura frente al de las demás.

Como *pluralismo ético*, Gehlen designa «el hecho de que en los hombres hay varias instancias reguladoras sociales de carácter último independientes entre sí, tanto desde el punto de vista funcional como genético». Por la influencia de Nietzsche, Bergson y M. Weber, ha de distinguirse el *ethos* de la reciprocidad del bienestar (eudemonismo, el *ethos* familiar con su extensión al humanitarismo), del *ethos* de las → instituciones, particularmente del Estado. Si bien habitualmente coexisten, en épocas de crisis se enfrentan mutuamente.

*O.H.*

*Bibliografía*: D. DIDEROT, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*; A. MACBEATH, *Experiments in Living*, Londres, 1952; P. TAYLOR, «Four Types of Ethical Relativism», *Philosophical Review*, 64 (1954), pp. 500-516; A. MOORE, «Emotivism: Theory and Practice», *Journal of Philosophy*, 60 (1958), pp. 375-382; H. KRON, *Ethos und Ethik, Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des Relativismus*, Frankfurt/Bonn, 1960; W. RUDOLPH, *Der kulturelle Relativismus*, Berlín, 1968; R. BENEDICT, *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1971; J. LADD, ed., *Ethical relativism*, Belmont, California, 1973; M. J. HERSKOVITS, *Cultural relativism*, Nueva York, 1973; R. FIRTH, *Hombre y cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1974; R. B. BRANDT, *Hopi Ethics*, Chicago, 1974[2]; *id.*, *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, caps. 5 y 11; R. GINTERS, *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf, 1978.

**relativismo ético** → relativismo.

**religión** (del lat. *religio*, → deber, conciencia, veneración). En el término «r.» su etimología es tan disputada como su significado. Mientras que la filología parece ser unánime en derivar este término del verbo latino *relegere* (aplicarse —p. ej. en Cicerón—, en vez del verbo *religare*: reunir —p. ej. en san Agustín y Lactancio), denominador común de ambas etimologías es que el término «r.» denota una relación del hombre con lo divino. En cuanto a saber cómo deben constituirse ambos momentos de la relación y la propia relación, para que haya una religión, es materia controvertida. Así, atendiendo a los fenómenos culturales comúnmente denominados «religiosos», se caracteriza esta relación en parte como un estado cognitivo primario, como creencia (= fe) en un sistema de enunciados sobre la existencia de la divinidad, su naturaleza y su relación con el mundo; en parte se caracteriza también como un tipo de conducta ritual (= culto) por el cual se intenta propiciar los poderes sobrehumanos que se considera que ejercen una influencia decisiva en el curso de la naturaleza y la vida humana; en parte se caracteriza como una actitud moral

fundamental, y en parte como una experiencia emocional básica (r. = el sentimiento de dependencia absoluta del hombre con respecto a una divinidad inaccesible: Schleiermacher).

Frente a estas definiciones unilaterales, pueden significarse una serie de rasgos básicos que han de darse de forma más o menos completa para poder designar un fenómeno cultural como la r. Estos rasgos son:

*a*) la creencia en un (o unos) seres divinos o poderes sobrenaturales; *b*) la distinción entre sagrado y profano; *c*) actos rituales que se centran en torno a lugares y objetos sagrados; *d*) adopción de un código moral impuesto y sancionado por la instancia divina; *e*) sentimientos específicos que se manifiestan en presencia de objetos sagrados, y con ocasión de una práctica ritual, relacionados con la divinidad; *f*) oraciones y otras formas de comunicación con la divinidad; *g*) una representación global de la → naturaleza y la historia, compuesta de narraciones (mitos), imágenes y conceptos, que asigna al hombre un lugar en el mundo y le indica la posibilidad de salvación o perdición (en el más acá y el más allá); *h*) una comunidad específica constituida por la adhesión a estas representaciones y prácticas (Iglesia, comunidad religiosa).

Las diferentes r. históricas se caracterizan por la acentuación de uno o varios de los citados rasgos fundamentales. Según el criterio de acuerdo con el cual se busca y localiza a la divinidad y del tipo de conducta que se considera adecuada como respuesta humana, se distinguen las r. en sacramentales, proféticas y místicas. *a*) Las *r. sacramentales* buscan la divinidad o su incorporación o manifestación primariamente en cosas sagradas; *b*) las *r. proféticas*, en sucesos de la historia y en manifestaciones de personajes inspirados por Dios (la palabra clave no es aquí ya sacramento sino revelación); *c*) el centro de la *r. mística* no es ni una divinidad objetivada ni una divinidad o tú personal que se anuncia en palabras y en la historia, sino un estado íntimo, una experiencia que tiene por contenido la fusión del individuo con lo divino.

Respecto a la respuesta a lo divino, la r. sacramental centra sus intereses en actos rituales, que tienen a los objetos sagrados como punto de referencia. Las r. primitivas, de carácter eminentemente sacramental, acuerdan más importancia a la observancia estricta de los ritos que a la integridad moral. Por el contrario, la r. profética otorga un valor central a la recepción teórica y práctica de la revelación divina; en ella, la fe o creencia es la → virtud suprema, y la respuesta humana adecuada es una disposición ética fundamental fundada en la fe. Para las r. místicas, la ascesis (→ renuncia) y la contemplación tienen una importancia decisiva en el camino del hombre hacia la fusión con lo divino. Las ceremonias, la recepción de los mensajes divinos, la orientación práctica a → normas morales son útiles como momentos de una praxis ascética y contemplativa, pero pierden su significado con la consecución del fin.

Al igual que el sacramentalismo, también la mística (→ espiritualidad) tiende a la separación entre r. y moral. Entre las r. clásicas, puede considerarse al budismo y al hinduismo filosófico como r. eminentemente místicas, al judaísmo, islamismo y confucianismo como r. básicamente proféticas, al hinduismo popular y todas las r. politeístas y primitivas, como r. predominantemente sacramentales, si bien las religiones superiores como el budismo, hinduismo, judaísmo e islam se caracterizan a lo largo de su cambiante historia por la fusión y conflictos de los tres rasgos fundamentales. Esto se aprecia de forma particularmente clara en el cristianismo, donde el conflicto entre el elemento sacramental y el profético determinó escisiones profundas, y en donde el elemento místico tuvo carta de naturaleza, si bien fue continua-

mente disputado y contenido en límites rituales, morales y dogmáticos.

Las investigaciones en historia de las religiones han señalado de forma plausible como rasgo de casi todas las r. conocidas tendencias de desarrollo que pueden describirse como procesos de secularización, espiritualización y moralización. Como secularización: con el descubrimiento de las leyes de la naturaleza, lo divino se remite a un ámbito que desborda la experiencia humana; el mundo es «des-divinizado» y se secularizan los teologemas (p. ej., la esperanza de salvación como → idea de progreso). Como espiritualización: la secularización va unida a un énfasis en el elemento espiritual de la divinidad, cuyos predicados pierden ya referencia al mundo empírico; la práctica ritual y las doctrinas religiosas se entienden como actos simbólicos o representaciones míticas o imaginarias. Como moralización: una vez que los sucesos naturales o históricos pierden para el hombre su carácter misterioso, aterrador, incontrolable, destinal, lo divino pierde igualmente su carácter numinoso y oscuro; ahora se presenta bajo los rasgos de ideales de conducta ética (→ justicia, → amor, servicio al prójimo, → solidaridad, etc.). Mientras que en ninguna de las r. primitivas los dioses son portadores de cualidades morales elevadas, ni desempeñan una función de legislador o juez del comportamiento moral, sino que velan por el cumplimiento de las prácticas rituales, las r. civilizadas adaptan la representación de la divinidad al desarrollo de normas morales (cf. la purificación moral de la fe en los dioses con Sócrates y Platón, y de la creencia judía por obra de los profetas; también en el cristianismo ha desaparecido hoy la antes firme creencia de que un no bautizado, por muy virtuosa que fuese su vida, no podía salvarse). Esta evolución conduce a una moralización total de la divinidad [Dios es el Bien por excelencia, el → bien supremo; la r. es el reconocimiento de las leyes morales como preceptos divinos (Kant, Fichte)].

La relación histórica y de hecho entre r. y moral (→ moralidad) desafía así la idea de que las convicciones morales hayan tenido su origen en representaciones religiosas. Esta constatación no altera sin embargo el plano conceptual. A este nivel, se admite a menudo que la validez de las leyes morales sólo puede basarse en la soberanía de una voluntad divina (→ é. teológica) y que la fe en Dios es constitutiva de la moralidad; en la época de la Ilustración (p. ej., en Locke, Voltaire, Rousseau), se admite aun la equivalencia entre ateísmo e inmoralidad. Este teoría tiene por consecuencia que ninguna → acción, ninguna máxima, y ningún → fin práctico son buenos en sí, sino sólo por referencia a una voluntad divina soberanamente imperativa. Esto va obviamente en contra de la noción de un → deber moral que no podría fundar ninguna voluntad arbitraria, por poderosa que fuese. No hay nada en la noción de un → Dios todopoderoso y omnisciente que constituye el fundamento de una obediencia ética. Por esta razón, la reflexión teológica en materia de fundamentos de la é. recurre a menudo a consideraciones relativas a la → prudencia.

Muchas r. incluyen la idea de inmortalidad del alma, o de una resurrección al final de los tiempos y un juicio final. El → interés propio racional recomienda seguir los mandatos de Dios con vistas al juicio final. Sin embargo, la obligación moral sólo es moralmente fundamentable a partir de un principio moral válido por sí mismo. El reconocimiento de los mandatos divinos como fuente de obligación no se justifica más que si estos mandatos y su autor son de naturaleza moral. Es preciso que seamos ya capaces de juicio moral si queremos determinar en qué son moralmente pertinentes las obligaciones religiosas (como ya vio Platón en el *Eutifrón*, y sobre todo Kant). A la cuestión, largamente debatida en la época de la Ilustración, de si la sola creencia en la inmortalidad del

alma y en un Dios omnisciente y juez supremo de nuestros actos puede dar a un hombre una motivación suficiente para obrar moralmente, sólo puede responderse con argumentos empíricos. *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Eutifrón*; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*; AGUSTÍN, *De la verdadera religión*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, qq. 81-110; F. SUÁREZ, *De virtute et status religionis*; N. DE MALEBRANCHE, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*; D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*; I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; J. G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*; F. W. SCHELLING, *Philosophie und Religion*; G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*; *id.*, *Filosofía de la religión*; J. S. MILL, *La utilidad de la religión*; M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*; H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; J. MARITAIN, *Religión y cultura*; L. LAVELLE, *Morale et religion*; H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, 2 vols., París, 1959; R. T. TAGORE, *La religión del hombre*, Aguilar, Madrid, 1960[2]; W. G. MACLAGAN, *Theological Frontiers of Ethics*, Londres, 1961; R. GUARDINI, *Religión y revelación*, Cristiandad, Madrid, 1964[2]; E. CASTELLI, ed., *Démythisation et morale*, París, 1965; *id.*, *Mythe et foi*, París, 1966; *id.*, *Herméneutique de la sécularisation*, París, 1976; *id.*, *La philosophie de la religion*, París, 1977; M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburgo, 1970; W. W. BARTLEY, *Morality and religion*, Londres, 1971; A. CORACCIOLO, *Religione ed eticité*, Nápoles, 1971; A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971; P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, París, 1971; *id.*, *Affrontés à la modernité*, París, 1980; B. J. DE CLERQ, *Religión, ideología y política*, Sígueme, Salamanca, 1971; G. OUTKA y P. REEDER, eds., *Religion and Morality*, Nueva York, 1973; L. LEVY MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, París, 1974; A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1975[3]; G. BATAILLE, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1975; H. DESROCHE, *El hombre y sus religiones*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975; Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión*, Edicusa, Madrid, 1976; M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978; F. J. SÁDABA GARAY, *Filosofía, Lógica, Religión*, Sígueme, Salamanca, 1978; A. FIERRO, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979; *id.*, *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona, 1984[2]; C. G. JUNG, *Psicología y religión*, Paidós, Barcelona, 1981; M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981[2]; *id.*, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1984; *id.*, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985[2]; B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982; R. OTTO, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1985[2]; G. BUENO, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985; F. WIEDMANN, *Religion und Philosophie*, Würzburg, 1985; REYES MATE, *Modernidad, religión, razón*, Anthropos, Barcelona, 1986; J. SÁDABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989.

**renuncia.** Se entiende por r. la limitación voluntaria de la búsqueda del placer. Las é. del pasado reciente oscilaban entre una moral de r. extrema y una moral no menos unilateral del → placer. Cuanto mayor es su horizonte de referencia al más allá tanto más subrayan las concepciones religiosas la exigencia de r. y la disposición al sacrificio en esta vida. La teoría según la cual el capitalismo deriva de fuentes cristiano-calvinistas (M. Weber) supone que esta motivación religiosa explicaría la génesis de aquel sistema al exigir la r. al placer en beneficio de la acumulación de capital. Por el contrario, la teoría crítica de H. Marcuse postula la supresión de las limitaciones sociales superfluas, la liberación del → deseo y la erotización de la personalidad. Entre la moral de r. y la liberación del deseo, es preciso pergeñar una nueva orientación.

La psicología del bebé y el niño muestra que éstos están totalmente orientados al placer y que sienten aversión a la r. La relación simbiótica primitiva entre madre nutriente-amadora y bebé (narcisismo primario) permite un bienestar ilimitado, el

«sentimiento oceánico» de unidad afectiva (dominación del principio de placer). El bebé reacciona violentamente con ira, decepción y agresión a las frustraciones que empieza a sentir muy pronto, antes de poder iniciar la progresiva negociación con el entorno (dominación del principio de realidad). En el conflicto entre los deseos de placer y las limitaciones de la realidad, la psicología reconoce los siguientes intentos de solución: o las frustraciones llevan a rechazar los propios deseos y esta forma radical de r. conduce a una neurosis; o bien propician un retorno al universo afectivo originario del bebé, solución ilusoria de realización del deseo que desemboca en la manía o en la psicosis. La única forma de enfrentarse a la realidad sin r. a los propios deseos consiste en posponer su gratificación para configurar la realidad mediante la reflexión y la acción de tal modo que permita satisfacer los deseos. La mediación del principio de placer y del principio de realidad no se da más que en el → trabajo (desde la transformación inmediata de la naturaleza hasta el trabajo intelectual) y en las relaciones sociales. Así, la socialización de la persona no puede consumarse más que si ayuda a desarrollar una relativa tolerancia a la *frustración*. Esta disciplina permite fundar la exigencia moral de una r. voluntaria, que en la é. religiosa se relaciona principalmente con la pobreza, la castidad (celibato, continencia) y la obediencia. Las é. filosóficas clásicas también conocían una doctrina ascética, que implica un aspecto de r.: el acceso a la racionalidad teórica implica una purificación, es decir, la r. a la vinculación de la razón a la sensibilidad (Platón); la realización de la razón práctica exige la r. a las pasiones y al → interés propio inmediato o social (riqueza, honores, poder) con vistas a la instauración de un orden racional y el desarrollo de la serenidad personal (→ é. estoica).

Sin embargo, desde la perspectiva de la crítica → ideológica, la exigencia moral de la r. es ambivalente. Puede estar al servicio de la opresión cuando una sociedad organiza el trabajo de tal manera que exige una r. del siervo, para permitir el ocio del amo (Hegel). Pero igualmente puede resultar justa y legítima cuando corresponde a las posibilidades económicas reales de una sociedad que, renunciando al lujo (J.-J. Rousseau), organiza el trabajo de forma que su rendimiento revierte a los trabajadores. El problema de la r. vuelve a encontrar una significación en las opciones abiertas por la sociedad opulenta. Internamente, la cuestión que se plantea es la de saber si, una vez se han asegurado sustancialmente los bienes de consumo, no resulta absurdo un crecimiento de la producción por sí mismo. Externamente, se plantea la cuestión de si el sentido de la realidad no exige a los países ricos (desarrollados e industrializados) una r. específica que permita la → ayuda al desarrollo de los países pobres (Tercer Mundo), para permitirles alcanzar un nivel de vida digno y conforme a aspiraciones legítimas. *A.S.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Fedro*; PLOTINO, *Enéadas*, I, 8; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 1, 14 y 19; F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, III; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, libro 4; M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; H. MARCUSE, *Eros y civilización*.

**reparación** → culpa.

**represión.** Se denomina r. a la capacidad psíquica adquirida del ser humano de expresar de forma contenida, mediante elaboración de restricciones externas, sus propios impulsos y deseos. Como la realidad rara vez permite la satisfacción inmediata de las → necesidades, el ser humano debe intentar dominar las limitaciones exteriores aprendiendo a → renunciar a sus deseos, a fin de configurar la realidad mediante el → trabajo. Esta forma realista de r. debe distinguirse de la *inhibición*, que procede de una verdadera opresión peda-

gógica y social, y va más allá de las exigencias de la realidad. Esta opresión, interiorizada en la → angustia, produce reflejos defensivos opuestos a la realización de los deseos legítimos, y menoscaba las funciones vitales del yo. La experiencia de resistencia de la realidad, y en particular de los mandatos y prohibiciones paternos, destruye ya en fecha temprana la ilusión narcisista de una satisfacción integral de los deseos. Los mandatos y prohibiciones paternos constituyen, en la forma del ideal del yo y del superyó, una instancia inhibitoria contraria al principio de placer. Una → autoridad paterna excesivamente estricta pero también una ilimitada permisividad antiautoritaria tienen por consecuencia la formación de sobreelevados patrones interiores, que fomentan el desarrollo de una → conciencia escrupulosa en la forma de un superyó opresor, o bien obstaculizan el desarrollo de las funciones vitales normales mediante una → idea inalcanzable.

Por otra parte, la inseguridad resultante de una educación paterna lábil e inconsciente impide la formación de un respeto hacia las → normas, y por tanto de una instancia de control de los propios deseos. Su expresión inmediata se traduce en la desinhibición absoluta. Tanto una inhibición excesiva como una desmedida desinhibición ponen en peligro la autonomía de la → persona, que sólo puede formarse en condiciones de una r. realista. *A.S.*

*Bibliografía*: S. FREUD, *Inhibición, síntoma y angustia*; J. VILALTOUX, *La represión y la tortura. Ensayo de filosofía moral y política*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1965; H. SCHULTZHENCKE, *Der gehemmte Mensch*, Stuttgart, 1969[2]; E. M. UREÑA, *La teoría de la sociedad de Freud. Represión y liberación*, Tecnos, Madrid, 1977.

**resentimiento** → envidia.

**resignación** → indiferencia.

**resistencia, derecho de.** Según el d. de r. puede suspenderse el deber de obediencia al derecho —que se presupone— en razón de deberes jurídicos suprapositivos (→ derecho natural); en determinadas condiciones, está moralmente permitido el d. de r. a la ley o a decretos gubernamentales.

La idea occidental de d. de r. tiene raíces antiguas, bíblicas y germánicas: por obediencia a un deber divino, ofrece Antígona resistencia al tirano Creón y se expone a la muerte (en Sófocles); por el contrario, Sócrates, en actitud de sustancial acuerdo con el ordenamiento político, considera ilegítimo el d. de r. incluso frente a una pena de muerte injusta (cf. el *Critón*, de Platón). En el cristianismo, el d. de r. surge del conflicto entre la exigencia de rendir obediencia a la autoridad establecida por → Dios (Rom., 13,1) y el mandato de obedecer más a Dios que a los hombres (Ap., 5,29). Según el derecho feudal, puede quebrarse el deber de fidelidad y ejercerse un d. de r. en los casos de patente violación del derecho.

En la Edad Media, el d. de r. se configura como instrumento de control del soberano, pero hasta los comienzos de la época moderna (cf. Althusius) sólo corresponde a los estamentos, y no a personas particulares. Sólo a partir de Locke se concibe como derecho de todo ciudadano, se incorpora en las declaraciones de derechos humanos y derechos fundamentales y, tras las experiencias del nacionalsocialismo, se incluye en algunas constituciones estatales (p. ej., art. 20,4 de la Constitución alemana). Sin embargo, no se reconoce en muchos otros estados; las exigencias rectoras de la → justicia política se han incorporado en los estados constitucionales, y además un «d. de r. legalizado» plantea problemas desde el punto de vista jurídico-constitucional. Por razones de este orden, Kant rechazó el d. de r.

No obstante, hoy día puede justificarse como exigencia moral, no necesariamente jurídico-positiva, el d. de r., si bien sólo excepcionalmente y bajo estrictas condiciones:

*a*) en una situación de ostensible inquietud; *b*) tras el agotamiento de los medios jurídicos y políticos legales de protesta y oposición; *c*) con la disposición a asumir los perjuicios derivados (cf. la prueba de sinceridad de Rawls); y *d*) con renunçia a la → violencia.

Para no dejarse llevar por el falso *pathos* de un d. de r. frente al tirano, hoy día se habla más bien —en consonancia con la protesta de Thoreau contra la esclavitud en Norteamérica— de *desobediencia civil*, que debe cumplir también varios requisitos:

*a*) estar motivada por razones político-morales, *b*) ser pública pero, *c*) no violenta, *d*) en observancia del mandato de proporcionalidad, *e*) violar el derecho vigente y, *f*) servir a una minoría como recurso extremo, con el que apelar a la mayoría o a sus representantes políticos, para que reexaminen sus decisiones, *g*) que ponen en juego tareas estatales tan fundamentales como la → paz y la observancia de los derechos humanos; en cualquier caso, por regla general lo que se rebate no es tanto el reconocimiento del principio, sino el riesgo concreto de estas tareas estatales en determinadas coyunturas. *O.H.*

*Bibliografía*: SÓFOCLES, *Antígona*; PLATÓN, *Critón*; J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, I; J. S. MILL, *Sobre la libertad*; H. A. BEDAU, ed., *Civil Disobedience*, Nueva York, 1969; H. MANDT, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, Darmstadt, 1974; J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1978, cap. 6; T. MEYER *et al., Widerstandsrecht in der Demokratie*, *Pro und Contra*, Colonia, 1984; E. FERNÁNDEZ, *La obediencia al derecho*, Civitas, Madrid, 1987; R. GARCÍA COTARELO, *Resistencia y desobediencia civil*, Eudema, 1987; *id.*, *Estudios de ética jurídica*, Debate, Madrid, 1990; J. MALEM SAÑA, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ariel, Barcelona, 1990.

**resocialización** → castigo (y pena).

**responsabilidad.** La r. designa una triple relación: la atribución *de* tareas asumidas o de la propia acción u omisión *a* determinadas personas, y los atributos de carácter al rendir cuentas *ante* una instancia, p. ej. un tribunal, las personas afectadas por una acción, pero también ante la → conciencia o → Dios. En razón de su capacidad de responder de su conducta, el hombre se convierte en sujeto de derecho o sujeto moral (o religioso), que debe asumir sus actos y sus consecuencias, y que puede ser objeto de → castigo o de → recompensa, de censura o estima social, de desprecio o de respeto moral.

La *r. jurídica* atañe a las obligaciones derivadas de tareas y cargos que se asumen, o concierne al respeto de los imperativos y prohibiciones jurídicos generales. La condición de posibilidad de la r. jurídica es la *capacidad de imputación*: poder obrar por propia iniciativa, libre y conscientemente, con una visión global de la situación y de las consecuencias de la acción. Esta capacidad depende sustancialmente de la educación recibida (→ socialización). La r. subjetiva (de la persona) no supone que la persona sea un ser libre de todas las → determinaciones interiores y exteriores (→ libertad). No obstante, en casos concretos puede haber razones específicas, ya comentadas por Aristóteles, que despojen parcial o totalmente de r. al ser humano (circunstancias atenuantes o eximentes): fuerza mayor, estado de necesidad, error, enajenación mental, etc. Psicólogos y juristas a menudo tienen considerable dificultad en establecer los límites entre r. y carencia de r.

La asunción de r. tiene una significación moral subjetiva cuando se obra no con vistas a esperar una recompensa o por temor al castigo, sino porque uno se sabe responsable ante los demás, el mundo y ante sí mismo (*compromiso* moral frente a egoísmo natural: → interés propio). La r. moral atañe también al mundo en el que se vive (de la → familia, el lugar de trabajo, la → política), aun sin haber asumido aquí

atribuciones formales. Y ello porque las relaciones humanas son lo que son en parte por el → trabajo común y la interacción recíproca, y están sometidas a su influencia.

La oposición de M. Weber entre una é. de la r. y una é. de la → convicción atañe fundamentalmente a la política. La é. de la r. exige no actuar sólo en función de altos principios, sino considerar ante todo las consecuencias previsibles de las acciones y responder de ellas. *O.H.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1-6; L. LÉVY-BRUHL, *L'idée de responsabilité*, París, 1884; N. NAVA, *La crisi del diritto et l'etica della responsabilità*, Turín, 1959; W. WEISCHEDEL, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt, 1958[2]; C. F. VON WEIZSAECKER, *La responsabilidad de la ciencia en la edad atómica*, Taurus, Madrid, 1959; A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960; G. SEMERARI, *Responsabilità e comunità humana*, Bari, 1960; H. MORRIS, ed., *Freedom and Responsibility*, Stanford, 1961; R. NIEBUHR, *The Responsible Self*, Nueva York, 1963; M. ROBERTS, *Responsibility and Practical Freedom*, Cambridge, 1965; P. E. DAVIS, *Moral Duty and Legal Responsibility*, Nueva York, 1966; J. HENRIOT, *Existence et obligation*, París, 1967; *id.*, *La condition volontaire*, París/Lovaina, 1970; H. FINGARATTE, *On Responsibility*, Nueva York, 1967; J. FLETCHER, *Moral Responsibility*, Londres, 1967; A. HORTELANO, *Moral responsable*, Sígueme, Salamanca, 1969; R. B. EDWARDS, *Freedom, Responsibility and Obligation*, La Haya, 1969; J. FEINBERG, *Doing and Deserving, Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, 1970; *id.*, *Reason and Responsibility*, Encino (California), 1975; E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, París, 1972; *id.*, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977; S. ROSS, *The Nature of Moral Responsibility*, Detroit, 1973; W. HOROZ, *The Crisis of Responsibility*, Oklahoma, 1975; R. GINTERS, ed., *Freiheit und Verantwortlichkeit*, Düsseldorf, 1977; M. VILEY, ed., *La responsabilité*, París, 1977; J. A. PASSMORE, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979; R. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad*, Dorcas, Madrid, 1980; J. HOLL, *Hist. und syst. Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit*, Knigstein, 1980; J. HARRIS, *Violence and Responsibility*, Londres, 1980; A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, Milán, 1980; CH. MACCIO, *Autorité, pouvoir, responsabilité*, Lyon, 1980; H. M. BAUMGARTNER y A. ESER, ed., *Schuld und Verantwortung*, Tubinga, 1983; P. SALADIN, *Verantwortung als Staatsprinzip*, Berna/Stuttgart, 1984; A. CORTINA ORTS, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1987; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

**resultado.** Se entiende en general por r. el *efecto* (positivo, más raramente negativo) de la acción humana finalista. A diferencia de los acontecimientos naturales, la acción humana se caracteriza por una *anticipación* de los acontecimientos que provocan necesaria, probable o posiblemente la acción emprendida, así como por la *intención*, es decir, la elección voluntaria de una o varias de estas consecuencias como medios o como fines. Dada la complejidad de los procesos mundiales y la → libertad de los co-actuantes, la previsión humana no alcanza nunca más que una parte de los r. Entre los r. previsibles, la intención designa a unos como medios y a otros como fines, considerando aún a otros como efectos secundarios. La acción produce, pues, r. imprevistos y r. previstos; estos últimos se dividen en consecuencias intencionadas (fines y medios) e inintencionadas (efectos secundarios). Evidentemente, el hombre no es responsable más que de las consecuencias previsibles de sus actos. Pero si sólo la intención subjetiva determinase la → moralidad de una acción, se plantearía el problema de en qué medida la finalidad de una acción justifica la asunción de consecuencias secundarias antojadizas (el viejo problema del *actus duplicus effectus*, del *doble efecto*, intensamente discutido sobre todo en los siglos XVI y XVII por filósofos y teólogos morales

como B. Medina, G. Vázquez, T. Sánchez, Juan de Santo Tomás, y B. Pascal). Una → responsabilidad absoluta de todas las consecuencias previsibles sobrecargaría objetivamente el obrar humano; precisamente en una época de progresiva interdependencia de los acontecimientos mundiales y de la difusión universal de la información, para que una acción sea meramente posible hay que poder cerrar los ojos a una multitud de alternativas. Por otra parte, apartar totalmente los efectos secundarios del ámbito de la responsabilidad conduciría a una problemática sobreactuación de la intención subjetiva. Teniendo en cuenta la función de descarga de las → instituciones, que delimitan el ámbito de la responsabilidad personal (en cierto modo predeterminan de alguna manera quién es mi prójimo y cuál es mi tarea concreta), el individuo, para justificar los riesgos que asume, está en la obligación de probar su sinceridad subjetiva, así como la proporción objetiva entre el «valor» de los fines voluntariamente perseguidos y el «desvalor» posible de los efectos secundarios no intencionados. Según Kant, lo que nunca puede hacerse como mero medio o asumirse como riesgo derivado en la prosecución de un fin es lesionar la dignidad de una → persona.

Se entiende por *moral de resultados* una posición que vincula la calidad moral de la acción, no a la intención subjetiva sino a sus consecuencias efectivas. Desde M. Scheler, el término «é. de resultados» —contrapuesto al de é. de intenciones— engloba aquellas filosofías morales que miden el valor moral de la persona y del acto de voluntad no por un cualidad del querer subjetivo, sino por los fines perseguidos, determinables empíricamente como efectos positivos en el mundo real y en la sociedad. El utilitarismo puede servir de paradigma de la é. de resultados. *M.F.*

*Bibliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 6,3, q. 77,7, II-II, q. 64,7; *id., De bonitate et malitia actuum humanorum*; B. PASCAL, *Cartas provinciales*; V. ALONSO, *El principio del doble efecto*, Roma, 1937; M. SCHELER, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, 3.ª parte; O. LOTTIN, *Principes de morale*, Lovaina, 1948; J. MANGAN, «An Historical Analysis of the Principle of Double Effect», en *Theological Studies*, 10 (1949); J. GHOOS, «L'acte double effet», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27 (1951); P. KNAUER, «La détermination du bien et du mal par le principe du double effet», en *Nouveau Revue Théologique*, 87 (1965); J. L. MACKIE, *Ethik*, Stuttgart, 1981, cap. 7.

**resultados, moral de** → resultado.

**retribución, moral de**. Se trata de un término generalmente utilizado en sentido polémico y que caracteriza tanto a un tipo de convicción moral como a determinadas teorías éticas. Se habla de una m. de r. egoísta cuando alguien cumple frente a los demás las reglas de → humanidad, → justicia, equidad, etc., sólo para ser recompensado y no ser castigado en el más acá o el más allá por estas u otras personas (*do ut des*).

También se habla de m. de r. en relación a las teorías éticas egoístas que no reconocen las leyes morales y los → fines éticos como algo válido en sí, sino sólo como imperativos condicionales para obtener un beneficio de ellos. Por último, se habla de m. de r. en relación a las teorías normativas que basan sus leyes en una interpretación específica del principio de justicia conmutativa que somete las relaciones morales y jurídicas entre las personas al criterio de reciprocidad equivalente (*lex talionis:* retribuir lo igual con lo igual; → é. judaica, → regla de oro).

Según la → é. hindú, la totalidad del cosmos está regida por una ley de retribución moral (karma). *M.F.*

*Bibliografía*: I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; F. RICKERS *et al., Vergeltung und Vergebung*, Frankfurt/Munich, 1974; R. BRANDT, ed., *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlín/Nueva York, 1982.

**revelación** → religión.

**revolución** (del lat. *revolvere*, transformar-invertir). La r. es, desde la perspectiva histórico-política, una forma de → violencia. Su objetivo es un cambio radical o gradual del → orden religioso, de la → constitución y del → Estado. La r. social tiene por objeto liberar al hombre de toda explotación (→ alienación) por el poder (→ dominación) y las → instituciones de grupos y clases sociales. La r. nacional tiene por objeto la autodeterminación nacional y la liberación de la opresión militar, política o económica de las minorías (→ discriminación) u otros estados. Las r. nacen como insurrección y sublevación contra la desigualdad (Aristóteles) y la iniquidad. Sus causas dependen según los casos de una exigencia de → libertad, del orden anterior y de los motivos de su inestabilidad. Las r. presuponen un sistema de acción social, cuyas → normas y → valores pueden servir en igual medida tanto para el mantenimiento del orden existente como para su disolución y destrucción. La violencia de la r. es por eso el envés del orden anterior (T. Parsons), pues puede justificarse con las mismas normas que sirven para la integración. En consecuencia, la r. no puede ser nunca una total negación del sistema social anterior y un nuevo comienzo absoluto.

Las teorías de la r. socialista explican la pérdida de la fuerza integradora del «antiguo» orden con las extremas desigualdades de poder del capitalismo (→ é. de la economía) y con la crisis social que estas desigualdades determinan. Los explotados cobran conciencia de esta contradicción, lo que motiva la rebelión social (Marx, Lenin). La r. debe ir precedida de un autoanálisis de la sociedad en la forma de una teoría revolucionaria, pero la «nueva conciencia» sólo se fragua en la propia r.

El problema de la é. de la r. es el de la justificación de la → violencia revolucionaria. Ésta debe ser legítima como medio para la implantación de la → libertad, la → felicidad y la → paz y para la liberación del miedo y la miseria. Con ello, la libertad se define como liberación y la violencia como contraviolencia. Su justificación moral descansa en un «cálculo histórico» (H. Marcuse), que disputa la validez absoluta de las normas morales y postula la propia r. como criterio de nuevas normas y valores. Para que puedan justificarse racionalmente las nuevas normas, éstas tienen que poder legitimarse también por la r. Con ello resulta cuestionable la diferencia entre → moralidad histórica y absoluta. La relación entre medios revolucionarios (violencia) y finalidad (libertad) sólo es legitimable moralmente una vez están ya justificados los criterios morales de la r. y parecen justificables los costes sociales, las pérdidas humanas y materiales. La r. sólo es, pues, legítima en la forma del derecho de → resistencia constitucionalmente reconocido (p. ej., en el art. 20,4 de la Constitución alemana). *W.V.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Política*, V; AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*; A. DE TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*; K. MARX, *Las luchas de clase en Francia*; K. MARX y F. ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*; V. I. U. LENIN, *El Estado y la revolución*; R. LUXEMBURGO, *Obras*; L. TROTSKI, *La revolución desfigurada*; *id.*, *La revolución de 1905*; *id.*, *La revolución de octubre*; *id.*, *La revolución española*; B. CRANE, *Anatomía de la revolución*, Aguilar, Madrid, 1962; J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, París, 1965; P. E. CHARBONNEAU, *Cristianismo, Sociedad y Revolución*, Sígueme, Salamanca, 1969; J. ELLUL, *¿Es posible la revolución?*, Unión, Madrid, 1974; V. MATHIEU, *La esperanza de la revolución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1976; J. MONNEROT, *Sociología de la revolución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979/1980, 2 vols.; N. O. SULLIVAN, ed., *Revolutionary Theory and Political Reality*, Nueva York, 1983; A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1986²; H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1986⁹; H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.

**revolución mundial** → ética marxista.

**rigorismo** (del lat. *rigor*, severidad, rigidez). Designa en el lenguaje ordinario la posición ética o la actitud moral según la cual hay que someterse a los principios morales (p. ej.: no mentir, cumplir las promesas) independientemente de las circunstancias. Si el r. es una reacción justificada a la humana tendencia a eximirse a la ligera de las reglas morales (laxitud moral), descuida o no acepta que existan situaciones en las que varios principios, todos ellos de igual valor, colisionan (→ colisión de deberes).

En filosofía, el r. se utiliza desde el siglo XVII para designar a los jansenistas y en general a los que siguen las máximas más opuestas a la relajación de los criterios morales. También designa este término la teoría de Kant de que lo propio de la moralidad es actuar no sólo conforme al deber sino por → deber, es decir, excluyendo toda inclinación (sensible) como determinación última de la → voluntad en el obrar (→ imperativo categórico). Frente a esta posición, Schiller exige una armonía entre razón y sensibilidad, deber e inclinación, plasmada en el «alma bella» (*belle âme*). Sin embargo, Kant concuerda con Schiller en que una «determinación conventual del ánimo» propicia menos que un «corazón alegre» un obrar sereno y libre, la autenticidad de la convicción virtuosa.

O.H.

*Bibliografía:* P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*; F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*; I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*; *id.*, *Crítica de la razón práctica*; A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in Kant*, Parma, 1970.

**robo** → propiedad.

# S

**sabiduría** → prudencia.

**sadismo - masoquismo.** (n. derivado del marqués de Sade y del escritor austríaco Sacher-Masoch). El s. designa una relación en la que se asocia la práctica de la → violencia con el → placer: el sádico obtiene placer con la violencia activa, y el masoquista como víctima pasiva de actos violentos. Las prácticas y tendencias sádicas y masoquistas se fomentan en circunstancias sociales en las que la violencia está incorporada en la estructura básica de la sociedad. Como la experiencia humana pasada no conoce espacio alguno libre de violencia, toda forma de → socialización está unida al despliegue de tendencias e impulsos agresivos. Todos los intentos sociales y pedagógicos por reprimir la agresividad han provocado el efecto contrario: la agresividad reprimida ha determinado una situación agresiva con el peligro de expresión abrupta. Si la educación consigue canalizar la agresividad (→ violencia) y adaptarla a situaciones reales y controlables, las tendencias agresivas corren el riesgo de unirse a las tendencias libidinales, imponiéndose a nivel inconsciente.

El psicoanálisis de Freud hace remontar a la fase anal (1-3 años) el punto de arranque de las tendencias sádicas y masoquistas. Posteriormente, las prácticas tempranas de entrenamiento de la limpieza fomentan sentimientos de desamparo e *indignidad*, que asocian la aspiración al gozo a las situaciones de dependencia y sumisión (agresión contra sí mismo). A la inversa, los intentos opuestos de autoafirmación, típicos de la fase sádico-anal, llevan a obtener placer en las prácticas de fuerza y el ejercicio de la crueldad con los demás. Como el sentimiento sádico implica siempre en las relaciones con los demás un momento de identificación con la víctima, entre s. y m. existe una dialéctica interna del «verse en el otro», que igualmente puede expresarse en las variantes afectivas de una misma persona (sadomasoquismo).

No sólo el gozo con la crueldad contraviene a la conducta moral. Según la distinción freudiana de tres formas de m. (erótico, femenino y moral), el placer derivado del sufrimiento y sacrificio es un pecado moral. *A.S.*

*Bibliografía*: D. A. F. DE SADE, *Justina*; *id.*, *Instruir deleitando o Escuela de amor* (*La philosophie dans un boudoir*); S. FREUD, *Introducción al psicoanálisis*; J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, 3.ª parte; A. GARMA, *Sadismo y masoquismo en la conducta*, El ateneo, Buenos Aires, 1943; T. REIK, *Le masochisme*, París, 1953; S. NACHT, *Le masochisme*, París, 1965; G. DELEUZE, *Presentación de Sacher-Masoch*, Taurus, Madrid, 1974; E. SÁNCHEZ PASCUAL, *Masoquismo*, Vilmar, Barcelona, 1976; M. HENAFF, *Sade, la invención del cuerpo libertino*, Destino, Barcelona, 1980; G. BATAILLE, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1981; C. CASTILLA DE PINO, *L. von Sacher-Masoch. Introducción al masoquismo. La venus de las pieles*, Alianza, Madrid, 1983.

**salud** → enfermedad.

**salvación** → ética hindú; religión.

**sanción** → castigo; recompensa y castigo.

**sano entendimiento común** → sentido común.

**santidad** → Dios.

**secularización** → religión.

**sensibilidad** → pasión.

**sentido.** El término «s.» designa fundamentalmente una función lingüística, que asigna a expresiones y conceptos una determinada significación en su contexto de uso. Con ello, el s. de los signos lingüísticos (palabras, oraciones) y no lingüísticos (gestos, etc.) depende tanto de la intención de quien los expresa como del conocimiento de esta intención por parte del oyente (s. intencional).

1. El s. de → acciones e intereses está generalmente determinado por las metas y → fines, para cuya prosecución las personas tienen motivos determinados y justificables o bien no totalmente descriptibles, o ambas cosas. El s. funcional de las acciones depende de la realizabilidad de los fines fijados, que sin embargo no cualifica adicionalmente el s. de los propios fines. Por el contrario, el s. de los fines morales es independiente de la realizabilidad: éstos tienen como criterios de una orientación de la vida digna para el ser humano un s. normativo y son, de acuerdo con la naturaleza del ser humano, fines en sí y expresión del sentido-en-sí (*Selbst-Sinn*) de la → vida humana (s. teleológico). El s. de la vida encuentra su justificación moral cuando el individuo reconoce libremente la validez de las → normas morales como determinante de su relación con los demás, es decir, cuando reconoce su rol social, los → deberes que comporta y el derecho de los demás a esperar que cada uno cumpla con su deber. Este reconocimiento tiene como condición que el individuo comprenda que sin normas no puede justificar sus acciones. Con respecto a la justificación de los fines de la vida, las normas están en una relación recíproca con la buena o mala → voluntad, que acepta o rechaza las exigencias de deber que se le formulan.

2. El s. práctico de la vida no puede definirse funcionalmente ni es tampoco deducible sólo de principios morales. Por un lado, depende de fines morales, y por otro de la experiencia humana, que media estos fines con los fines y deseos individuales. La identificación con fines como la → libertad, la → felicidad, el → amor tiene por presupuesto la experiencia de relaciones adaptadas (p. ej., la experiencia del amor de los padres en el niño). Esta experiencia da s. a los fines individuales. El fracaso de esta relación en la → enfermedad, el → sufrimiento, la desesperación y la muerte puede llevar a la experiencia del sinsentido o el s. precario de la vida humana (→ é. existencialista, → nihilismo). Si esta experiencia no se acepta simplemente como una fatalidad (→ destino) o rechaza como una → alienación, abre una dimensión de s., en la que el s. —p. ej., del amor o la felicidad— supera su carácter de finalidad moral y se impone como base necesaria de las relaciones intersubjetivas.

3. Esta experiencia del s. implica, por un lado, el reconocimiento de la → libertad del otro y de las → normas morales de la vida social y, por otro, la comprensión de que el s. no se realiza en una existencia determinada por el → interés propio egoísta, sino en y por la → solidaridad de la comunidad (→ humanidad). La relación recíproca entre experiencia de s. y reconocimiento de las normas determina el grado de autorrealización del ser humano. Su fin es, en la percepción de las posibilidades y desarrollo de las disposiciones individuales, acceder a una coincidencia con uno mismo y con su → mundo. Esta coincidencia no es una mera adaptación a las circunstancias exteriores; depende más bien de una instauración de s. que debe re-

novarse en todas las relaciones humanas, y de una búsqueda comunitaria de posibilidades de identificación del s. como base de la integración social.

4. Para el proceso de instauración de s. e integración social tiene importancia la → comprensión del s. de la → cultura, la → religión, el → Estado y sus → instituciones. Los criterios de esta forma de vida tienen, por un lado, para el individuo un s. teleológico análogo al de las normas morales, y determinan, por otro, las reglas de conducta social. *W.V.*

*Bibliografía*: H. H. PRICE, *Thinking and Experience*, Londres, 1953; M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957; K. BAIER, *The Meaning of Life*, Canberra, 1957; R. WISSER, ed., *Sinn und Sein*, Tubinga, 1960; H. KRINGS, «Sinn und Ordnung», *Philosophisches Jahrbuch*, 69 (1961/1962); H. REINER, *Der Sinn unseres Dasein*, Tubinga, 1964²; E. LÉVINAS, «La signification et le sens», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69-2 (1964); V. MARCOZZI, *El sentido de la vida humana*, Razón y Fe, Madrid, 1967; J. LACROIX, *El sentido del diálogo*, Fontanella, Barcelona, 1968³; H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre*, Euramérica, Madrid, 1969; G. DELEUZE, *Logique du sens*, París, 1969; A. ADLER, *El sentido de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975; É. BENVENISTE, «La forme et le sens dans le langage», en *Le langage*, Neuchâtel, 1976; M. MÜLLER, *Sinndeutungen der Geschichte*, Zurich, 1976; M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977; H. PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, 1978; P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979; N. BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Encuentro, Madrid, 1979; J. F. ORTEGA MUÑOZ, *El sentido de la historia en Hegel*, Universidad de Málaga, 1979; CH. MEVES, *Un sentido para la vida*, Sal Terrae, Santander, 1979; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980; M.ª J. PINTO CANTISTA, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Eunsa, Barañain (Navarra), 1982; V. E. FRANKL, *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, FCE, Madrid, 1983; *id.*, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1986⁸; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984²; M. BENZO MESTRE, *Sobre el sentido de la vida*, Católica, Madrid, 1986⁵; G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987; cf. también la bibliografía de «Fin».

**sentido común** → *common sense.*

**sentido moral** → sentimiento.

**sentimiento** (fr. *sentiment*; ing. *feeling*, *sentiment*, *emotion*; al. *Gefühl*). Designa una multiplicidad de fenómenos psíquicos. Su espectro semántico va desde las percepciones sensoriales como hambre, sed, deseo, dolor, hasta la designación de una modalidad peculiar de concepción de sí mismo y del mundo (a distinción del conocimiento conceptual), pasando por estados anímicos como la → angustia, inseguridad, → placer, y los movimientos anímicos intencionales (afectos, → pasiones) como el → amor, odio, ira y compasión. Si se intenta hallar un rasgo característico de todo lo designado con este nombre, podría definirse el s. como un subjetivo «encontrarse» (acompañado de satisfacción o insatisfacción) del estado de ánimo, en el que el → individuo experimenta su ser-en-el-mundo (Heidegger), sus situaciones existenciales y sus reacciones a lo que le sucede. La Antigüedad y la Edad Media, que no tenían un nombre específico para el s., designaban con los términos globales de *pathos* y de *passio*, o *affectus* y *affectio*, tanto el estado de placer y displacer (→ placer), como las → pasiones. Con todo, estos significados que engloba el término s. desempeñaron un papel central en los diferentes proyectos éticos: el hedonismo de Aristipo y Epicuro ve la meta del obrar humano en el aumento de los s. de gozo y la disminución de los s. de displacer, mientras que la → é. estoica, bajo la influencia de Platón y Aristóteles, interpretó las → pasiones si no como enfermedades sí al menos como «afecciones del alma» (*perturbationes animi*), como una fuerza menoscabadora de

la → libertad y autodeterminación humanas, exigiendo su inequívoca sumisión a las máximas de una vida puramente regida por la razón.

Sólo en el siglo XVIII, en relación con las cuestiones de fundamentación gnoseológica de la é. (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Kant), y más tarde de la filosofía de la religión (Schleiermacher), se perfiló y precisó terminológicamente la noción de s. Así, algunos autores (en particular Hutcheson) propusieron percibir en el s. moral (*moral sense*) el órgano específico y el motivo primario de la moralidad. El *moral sense* actúa, por consiguiente, sobre la base natural de inclinaciones desinteresadas (las *kind affections*, designadas en general con el nombre de → benevolencia hacia los demás, simpatía o piedad), como sensorio interior y como facultad emocional, a la vista de aquel → bien supremo que es la → felicidad universal, y como corrector a la vez esclarecedor y orientador de inclinaciones naturales parcialmente ciegas.

Frente a ciertas interpretaciones empiristas erróneas, hay que subrayar que la filosofía del *moral sense* del siglo XVIII está cerca de una moral de intuición *a priori*, de una pura intuición de → valores materiales, como la elaborada después por H. Lotze, F. Brentano, E. Husserl y, sobre todo, por Max Scheler. La crítica a esta «moral del sentimiento» (nombre habitual que reciben desde la segunda mitad del siglo XIX todas las filosofías morales que hacen del s. moral tanto la instancia de valoración como el hilo conductor de la acción correcta) es la presentada paradigmáticamente por Kant y Hegel. Un juicio basado en el s. no permite → fundamentar una obligación incondicional, pues sólo representa un estado experimental fáctico, que el sujeto pasivo debe a una impresión. Además, es un juicio que no puede ser generalizado (→ imperativo categórico), pues procede de la experiencia particular de un sujeto definido por su misma particularidad. Todo aquel que, tanto en los problemas teóricos como prácticos, apela al s., se retira de la «comunidad de racionalidad» (Hegel). El s. específicamente moral del respeto a la ley moral y a las acciones a ella correspondientes es despojado por Kant de su función de órgano de conocimiento y fuerza motivadora del obrar moral, interpretándolo como un efecto de la razón práctica sobre el s.

M.F.

*Bibliografía*: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II.II, q. 22-48; T. HOBBES, *Leviatán*, 1, 6; R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*; J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 20; A. A. C. SHAFTESBURY, *An Inquiry concerning Virtute*; F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*; D. HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; F. BRENTANO, *Psicología*; M. SCHELER, *El sentimiento en la moral*, 1927; *id.*, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943; J.-P. SARTRE, *Bosquejo de una teoría de las emociones*; H. BERGSON, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*; M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*; A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, CSIC, Madrid, 1956; J. M.ª RUBERT Y CANDAU, *Fundamento constitutivo de la moral. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, Verdad y Vida, Madrid, 1956; T. HAECKER, *Metafísica del sentimiento*, Rialp, Madrid, 1959; G. RYLE, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart, 1969, cap. IV; J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, París, 1972; J. MAISONNEUVE, *Los sentimientos*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1973; S. STRASSER, *Phenomenology of Feeling*, Pittsbourg, 1977; A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, FCE, México, 1979; W. LYONS, *Emotion*, Cambridge, 1980; C. GURMÉNDEZ, *Teoría de los sentimientos*, FCE, Madrid, 1981; J. A. SERRANO Y HERNÁNDEZ, *La filosofía del sentimiento de J. J. Rousseau*, Celarayn, León, 1982; A. HELLER, *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1985³; D. ULICH, *El sentimiento*, Herder, Barcelona, 1985.

**sentimiento, moral del** → sentimiento.

**sentimiento moral** → sentimiento.

**separación, tesis de la** → positivismo jurídico.

**ser humano.** El s. h. es, a diferencia del animal, pero también de → Dios (Pascal: ni ángel ni animal), una unidad orgánico-anímica-espiritual que vive como → persona en relación social con otros seres humanos. Como la → vida humana se presenta como unidad, resulta natural suponer, bajo los rasgos diferenciados, un principio formal de s. h. o bien, en vez de un concepto sustancial unitario, considerar estos rasgos diferenciados en su relación recíproca. 1) La noción sustancial unitaria corre el riesgo de concebir al s. h. abstractamente, como un ser que es «en cierta medida todo» (santo Tomás), descuidando sus facultades y propiedades específicas: pensar, querer, obrar, sentir, etc. La antropología (del gr.: ciencia del s. h.) se convierte entonces en una disciplina filosófica fundamental que convierte en determinante para todas las formas del saber el orden del → alma (Platón), del pensamiento (santo Tomás) o de la → naturaleza (Spinoza). 2) De forma alternativa, puede concebirse al s. h., a partir de la tensión de sus rasgos específicos, como un ser inmerso en un sistema abierto de relaciones con el → mundo y con los demás. Pueden definirse entonces las diferentes formas de vida, las diferentes metas humanas, y sus condiciones de posibilidad. A estas diversas modalidades de s. h. corresponden las diferentes disciplinas de la antropología, cada una de las cuales tiene su propia opción metodológica: al ser pensante y con la facultad del habla, las teorías del pensamiento (filosofía); al ser político y social, las teorías de la → acción (→ filosofía práctica, → é., sociología, etc.); al ser físico y psíquico, la biofisiología. La antropología se compone así de elementos de una pluralidad de ciencias humanas y no constituye una teoría con un fundamento metódico unitario. El s. h. puede concebirse también como ser de la → teoría y praxis: es capaz tanto de conocer la verdad como de hacer el bien (Aristóteles). Con la cuestión de saber «qué hace y puede y debe hacer de sí mismo el ser humano» (Kant), está determinado por su → libertad, como un ser que se desarrolla contra su naturaleza desiderativa (interés, pasión) y como creador y organizador de su → historia de acuerdo con sus posibilidades racionales. 3) El s. h., como agente histórico, depende de sus condiciones de realización tanto de su naturaleza política y social como lingüístico-racional. La felicidad humana es resultado, por una parte, de una vida moral buena en comunidad y de la capacidad de conocer la → verdad, pero, por otra parte, de las condiciones de realización de sus fines personales en determinadas relaciones históricas y sociales. Un problema fundamental del s. h. es el de saber así cómo puede mediar su praxis con ayuda de sus facultades teóricas, práctico-morales y técnicas. 4) La comparación de las capacidades orgánicas del s. h. con las de los animales superiores revela su imperfección biológica y la necesidad de compensarla mediante los productos culturales. Se ve así obligado a desarrollar sus capacidades y disposiciones intelectuales, y a crear una → cultura que es para él «una segunda naturaleza» (A. Gehlen). Así pueden explicarse la génesis y la formación de las → instituciones humanas, pero no fundarse la → libertad de acción y los principios del conocimiento práctico y teórico. Éstas no son fruto ni de una adaptación a un entorno natural y social amenazador ni de un refuerzo de disposiciones genéticas mediante el aprendizaje, sancionado por el éxito o el fracaso, de un comportamiento adaptado (condicionamiento, B. F. Skinner). La → libertad, la dignidad (→ humanidad) y la capacidad de → verdad del s. h. no pueden explicarse por un proceso evolutivo (→ é. evolucionista) o por la adaptabilidad del

s. h. Lo que realiza biológicamente (→ biologismo) o por adaptación conductual (behaviorismo: del ing. «behaviour», conducta) no va más allá de sus funciones de autoconservación. A este nivel, su acción no es libre, es decir, no es objeto de elección con ayuda de una comprensión racional de las → normas de acción; está determinada (→ determinismo) y por tanto establecida sobre bases insuficientes. 5) Tampoco basta construir una antropología «espiritualista» de opuesto sentido, y atribuir la «situación del hombre en el cosmos» a su «intuición apriórica de los valores» y a una energía espiritual y vital («impulso afectivo») (Max Scheler). Su naturaleza espiritual y cognoscente hace al s. h. capaz de decir «no». No está manipulado por instancias y pulsiones, ni ligado decisivamente a su entorno. Pero en las teorías vitalistas (→ filosofía de la vida) no se ve claramente cómo puede afirmarse el espíritu contra la estructura de las pulsiones vitales. Su determinación es demasiado inespecífica para constituir el → sentido de las diversas dimensiones de la vida humana (→ trabajo, → amor, → responsabilidad). 6) El s. h. debe crear siempre su → mundo; es a la vez naturaleza e historia (H. Plessner); su conocimiento y acción no está, pues, sujeto a un orden rígido e inmutable. Indudablemente existen condiciones biológicas y psíquicas fundamentales, la estructura de necesidades de la existencia humana. Pero las condiciones y posibilidades de satisfacerlas no están dadas de antemano; dependen de las formas, creadas conscientemente, de la → sociedad humana. El s. h. crea sus necesidades en la medida en que legitima, no natural sino socialmente, su exigencia a verlas satisfechas. De este modo, la estructura individual de las necesidades se construye intersubjetivamente. 7) Incluso la conciencia de su propia subjetividad, de su relación consigo mismo, la constituye el s. h. en y por sus relaciones con los demás. Los s. h. se motivan mutuamente: sólo la experiencia del otro hace posible la experiencia de sí, en la cual el s. h. accede a la dimensión intencional de su relación con los demás. Sólo intersubjetivamente adquiere el s. h. la capacidad de actuar y sentir específicamente humana, en sentimientos como el → amor, el remordimiento y el arrepentimiento, la desesperación y la alegría y la estimación de su valor.

El peligro de → alienación y autoextravío acompaña a los procesos intersubjetivos de formación de la conciencia de sí, pues, por un lado, los criterios de buena o mala acción no son inmediatamente evidentes; por otro, porque las intenciones que determinan un acto, en apariencia, moralmente bueno, pueden proceder de resortes profundamente egoístas. La tarea de la → educación consiste en transmitir al s. h. las capacidades cognitivas y la sensibilidad a los → valores que le permitan obrar moralmente bien (competencia moral). Los valores de aspiración se interiorizan por el s. h. en este proceso de → socialización, pero los criterios que suscribe deben ser justificados racionalmente en la comunicación intersubjetiva. No resultan de las «condiciones inconscientes de la vida social» (C. Lévi-Strauss, → estructuralismo). Como agente histórico de su desarrollo individual, el s. h. depende de las condiciones materiales de su historia social y de especie. Igualmente, es libre en la → decisión entre las alternativas de su acción, en la reflexión racional y en la formación de la voluntad respecto de sus metas y fines —es decir, en la configuración de su propia historia. Su relación social —posibilitada por el lenguaje— con sus congéneres es la condición fundamental de esta libertad. Se concreta en la praxis del s. h. Por ello, es tarea de la antropología determinar la noción de praxis humana y esclarecer, con ayuda de las ciencias humanas, las condiciones de su historia. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Timeo*, 69b-92c; ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, libro III; *id.*, *La política*, libro I, 2; TOMÁS DE AQUINO, *De ve-*

*nitate*, I, l; B. SPINOZA, *Ética*, III; I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 56; M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*; B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, 1-4 y 9; J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943; T. LITT, *Mensch und Welt*, Heidelberg, 1961[2], caps. 1, 6 y 13; P. CHAUCHARD, *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona, 1965; M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlín, 1965; P. GERHARD, *El hombre y su pasado*, Labor, Barcelona, 1965; C. LÉVI-STRAUSS, *Das wilde Denken*, Frankfurt, 1968, VII y IX; M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, París, 1968; H. PLESSNER, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt, 1970; G. A. NICOLAS, *El hombre, un ser en vías de realización*, Gredos, Madrid, 1974; E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona, 1974; H. G. GADAMER *et al.*, *Nueva Antropología*, 7 vols., 2.ª parte, Omega, Barcelona, 1976; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Introducción a la antropología filosófica*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1980[2]; J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 1980; J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1981[4]; L. CUÉLLAR BASSOLS, *El hombre y la verdad*, Herder, Barcelona, 1981; *Kindlers Enzyklopädie Der Mensch*, 10 vols., Munich, 1982 ss.; C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982; P. LERSCH, *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1982[2]; J. KÖHLER, *Die Grenze von Sinn*, Friburgo/Munich, 1983; E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, FCE, Madrid, 1983; P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983; J. F. CASTAÑEDA, *Ser humano. Antropología filosófica en el encuentro Oriente-Occidente*, Sígueme, Salamanca, 1984; A. ADLER, *Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984[7]; M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid, 1984[3]; L. STEVENSON, *Siete teorías de la naturaleza humana (Platón, Cristianismo, Marx...)*, Cátedra, Madrid, 1984; J. CARO BAROJA, *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, CSIC, Madrid, 1985; P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Orbis, Madrid, 1985[2]; E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985[5]; R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1985[9]; A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del s. xx: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1985; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, 1986; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1986; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; *id.*, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1988[4]; J. MARÍAS, *El tema del hombre (Antología)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986[8]; A. GEHLEN, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987; M. F. MONTAGU, *¿Qué es el hombre?*, Paidós, Barcelona, 1987; A. CARREL, *La incógnita del hombre*, Iberia, Barcelona, 1987[14]; J. MARÍAS AGUILERA, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1987[2]; G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987; A. GONZÁLEZ GALLEGO, *Antropología filosófica*, Montesinos, Barcelona, 1987; M. MOREY, *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987; O. FULLAT y C. GOMIS, *El hombre, un animal ético (Selección de textos)*, Vicens-Vives, Barcelona, 1987[2]; S. ÁLVAREZ TURIENZA, *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca, 1983.

**servicio militar.** En las → democracias, el s. m. se limita constitucionalmente como protección del → Estado a la defensa de los peligros exteriores y la tutela de la → paz. Los ciudadanos que prestan este servicio deben comprometerse en el orden de libertades democráticas y defenderlo de los ataques del exterior. Tienen la obligación legal de obedecer las órdenes que reciben, siempre que no ofendan a la dignidad humana (→ humanidad). Aun cuando tienen limitados algunos de los → derechos fundamentales (p. ej., el derecho de expresión, la libertad de movimiento, etc.) gozan de la plena protección constitucional. En la era atómica, la tarea de defensa de la paz, sobre todo por una disuasión creíble, ha determinado una creciente tecnificación de los ejércitos. Además, la democratización de la vida militar —más o menos acentuada según los países— y la información de los soldados acerca de sus derechos y deberes como ciudadanos armados y sobre la finalidad política del ejército, han modificado profundamente su estatuto, aproximándolo al de un funcionario. El ejér-

cito no interviene más que en situaciones de excepción: el fracaso de la disuasión o de la persuasión. En este caso se impone la destrucción del enemigo.

Quien, por motivos religiosos, filosóficos, humanitarios o políticos considera esta misión incompatible con su → conciencia tiene el derecho constitucional a la objeción de conciencia: el derecho a rechazar el servicio armado ya en tiempo de paz. El objetor puede desempeñar un servicio sustitutorio en organizaciones sociales y caritativas. El legislador reconoce ante todo la obligación moral a no obrar contra las convicciones justificables. El problema del reconocimiento de los objetores al s. m. radica en que la conciencia no se fundamenta en distinciones de contenido, sino por su incondicionalidad. Por eso, no existe ningún procedimiento objetivo de probar una conciencia. Como la decisión en conciencia de rechazar el s. m. no debe, sin embargo, facultar a un privilegio, se atiende a su justificación pública, a la manifestación de razones y a su estimación por un tribunal civil o militar, también sometido a las normas comunes del derecho. La prueba creíble de la conciencia, la obtención de perjuicios por ser objetor llevaría por el contrario a privilegiar a los que prestan el servicio militar (R. Spaemann).

*W.V.*

*Bibliografía*: J. VAN LIERDE, *Pourquoi je refuse d'être soldat*, Bruselas, 1954; D. C. LANGLADE, *L'objection de conscience dans les idées et les institutions*, París, 1958; N. G. BAUDISSIN, *Soldat für den Frieden*, Munich, 1969; F. W. SEIDLER y H. REINDL, *Wehrdienst und Zivildienst*, Munich/Viena, 1971, 2.ª y 3.ª partes; J. P. CATTELAIN, *La objeción de conciencia*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1973; F. SAVATER, *Las razones del antimilitarismo*, Anagrama, Barcelona, 1984; GASCÓN MALRINA, *Obediencia al derecho y objeción de consciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990; G. CÁMARA VILLAR, *Objeción de conciencia al servicio militar*, Madrid, 1991.

**sexualidad.** Se entiende por s. el → cuerpo en tanto determinado por los órganos genitales masculinos o femeninos, que hace posible vivencias y formas de socialidad diferenciales para cada sexo. El problema moral se plantea a tres niveles: biofisiológico, en atención a la dimensión corporal de la s.; psicológico, en la consideración de los deseos y fantasías sexuales; y sociológico, en consideración a las interacciones sociales con los demás.

La relevancia moral de ninguna de estas dimensiones puede considerarse aisladamente. Sólo el punto de vista biológico y fisiológico permite deducir una ley «natural», en sentido estricto del término, en la que la responsabilidad moral está ligada en primer término al fin de la procreación y, por tanto, a la elección heterosexual, dado que el sentido biológico de esta dimensión corporal está en la procreación con vista a la perpetuación de la especie. Integrando los puntos de vista psicológico y social se desplaza la problemática moral. Si el sentido psíquico de la s. radica en la expresión del → amor personal, se plantea la cuestión de si este amor no puede realizarse más que con una pareja del otro sexo. Igualmente, un embarazo no deseado puede amenazar una relación amorosa. Si se reputa la convivencia → libre y → pacífica como criterio de sentido de la vida colectiva, puede ser preciso introducir, frente a una total libertad de procreación, un control de la → natalidad, a fin de evitar una catástrofe mundial por superpoblación. Para ello pueden utilizarse ciertas políticas demográficas: la planificación familiar (control de la → natalidad), el → aborto y la esterilización. Pero la reflexión moral privilegia, por regla general, las intervenciones más benignas en los procesos vitales. El aborto y la esterilización plantean problemas morales especialmente graves, pues aquí el sentido biológico previo de la vida en devenir entra en conflicto con el sentido psíquico del amor o el sentido social de la convivencia libre. Tam-

bién la esterilización exige una difícil ponderación entre las → necesidades biológico-psíquicas y la necesidad social. Debido a su irrevocabilidad, hay que considerar aquí en especial medida el → derecho a la autodeterminación y autorrealización también con respecto a la procreación. La psicología de la s. se ha desarrollado en gran medida con el psicoanálisis de Freud. Freud mostró que, ya en la primera infancia, los órganos de la nutrición y excreción, más allá de su función orgánica, son objetos de placer que provoca fisiológicamente la excitación de estas zonas erógenas. De este modo se extendió el concepto restringido de s. al más amplio campo de la *libido sexualis*. Esto significa, para la → socialización humana, que la libido ha de evolucionar a partir de pulsiones parciales para desembocar en el mejor de los casos en el amor genital pleno, realizado en una pareja del sexo opuesto. Los estadios de esta evolución comienzan con el amor (oral) aprendido según el modelo de la ingesta de alimento. Si sólo madura esta forma de interacción, los ulteriores vínculos sexuales se experimentan de acuerdo con la estructura de esta simbiosis primitiva. Esto significa un predominio del disfrute pasivo ligado a la angustia de separación y a tendencias a la fusión afectiva (p. ej., en la promiscuidad, o sexualidad orgiástica colectiva).

Las formas de libido fijadas en los órganos de excreción (estadio anal) van desde la sumisión pasiva (punto de partida de un desarrollo masoquista) a una violencia activa y obstinada (punto de arranque de las tendencias → sádicas). El descubrimiento de los órganos genitales (estadio fálico) en el niño incluye la posibilidad de autoexcitación y autosatisfacción (onanismo, masturbación). Pero en esta etapa el niño también intenta establecer una relación sexual específica (edípica) con el padre del sexo opuesto. Según el rol que se le ofrecerá para desempeñar —en compensación a la renuncia a la consumación de esta relación— se perfilará una orientación de carácter heterosexual u homosexual.

La orientación sexual fijada en la socialización primaria depende en gran medida de la educación. Ya por esta razón, no puede imputarse totalmente al adulto. Además, se aprecia que toda persona debe atravesar las etapas de pulsiones sexuales parciales, que el individuo considerado perverso realiza de forma exclusiva. Mientras que el sujeto neurótico reprime sus deseos libidinales, que le obsesionan en la forma de síntomas patológicos, el perverso queda fijado en un estadio de evolución anterior (infantil) en el que realiza efectivamente sus posibilidades. El individuo normal, por contrapartida, ha consumado su evolución en el amor genital hacia una pareja del sexo opuesto. No hay lugar para condenar la homosexualidad, que debe tomarse en serio como posibilidad expresiva del amor personal, si bien el amor heterosexual puede dar un más pleno sentido a las posibilidades biológicamente predeterminadas. También el onanismo y la masturbación pueden aceptarse como formas expresivas de la búsqueda de gozo. Como en ellas domina el autoerotismo, la responsabilidad moral consiste aquí en no dejar que se conviertan en sustitutorias de la relación de pareja. Como el deseo libidinal ha de considerarse la fuerza motivacional del ser humano, se plantea la cuestión de saber si es posible la → renuncia a este deseo, y de cuál puede ser el sentido de la castidad. Según el psicoanálisis, es imposible una renuncia total a la libido. Como forma de vida, no puede funcionar más que si se evita el destino de la represión y sigue a una libre elección, y cuando, en lugar de una pareja, se puede acceder a satisfacciones sublimadas.

La necesidad sexual no determina por sí sola el desarrollo de vínculos sociales firmes. A diferencia del animal, el hombre no está atado al ciclo instintivo: concepción, gestación, cuidado de los recién nacidos (→ instinto). Con la satisfacción, el

interés sexual se extingue hasta un nuevo brote. La pareja y la situación de satisfacción pueden cambiar sustancialmente. Sólo el erotismo determinado por una → represión de la satisfacción inmediata permite interesarse por el otro, introduciendo formas de relación más estables. La potencia del vínculo erótico está limitada por la costumbre, mientras que intereses vitales comunes y relaciones culturales y espirituales hacen posible, por evitación, el → amor.

Con respecto a la ética de las relaciones de pareja, cabe decir que la armonía sexual no garantiza el amor personal y que, inversamente, el amor personal no garantiza la satisfacción sexual (p. ej., por problemas de frigidez e impotencia). Ambos problemas no pueden solucionarse más que al nivel intermedio de un acuerdo afectivo, sellado en la percepción de sentimientos. La forma social del → matrimonio debe considerarse, por ello, sólo como un desarrollo progresivo a partir de un acuerdo global de base afectiva. No se puede excluir así la dimensión sexual de la vida preconyugal, aun cuando el pudor exige un respeto recíproco.

El problema de la s. tiene también una significación política. La demostración mediante el psicoanálisis de relaciones psicodinámicas entre s. y agresión ha conducido a la idea de que la represión sexual aumenta la manipulabilidad de las masas y su disposición a los conflictos bélicos. Por esta razón también, una convivencia pública libre y pacífica sólo puede desarrollarse sobre la base de relaciones privadas sexualmente no represivas. *A.S.*

*Bibliografía*: S. FREUD, *Tres ensayos sobre teoría sexual*; *id.*, *Sexualidad infantil y neurosis*; M. MEAD, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*; J. FOLLIET, *Adam et Eve, humanisme et sexualité*, París, 1965; H. SCHELSKI, *Sociologie de la sexualité*, París, 1966; R. REICHE, *La sexualidad y la lucha de clases*, Seix Barral, Barcelona, 1969; A. JEANNITRE, *Anthropologie sexuelle*, París, 1969; A. ALSTEENS, *Dialogue et sexualité*, París, 1969; J. WILSON, *Lo absurdo de nuestra moral sexual*, Fontanella, Barcelona, 1970[2]; W. TRILLHAAS, *Sexualethik*, Gotinga, 1970; G. DURAND, *Ethique de la rencontre sexuelle*, Montreal, 1971; M. ORAISON, *Vie chrétienne et problèmes de sexualité*, París, 1972; R. NELLI, *Erotique et civilisation*, París, 1972; A. MORALI-DANINOS, *Evolution des moeurs sexuelles*, París, 1972; B. STRATLING, *Sexualidad: Ética y educación*, Herder, Barcelona 1973; G. TORDJMAN, *La sexologie*, París, 1975; O. WEININGER, *Sexe et caractère*, Klausanne, 1975; O. FULLAT, *La sexualidad: carne y amor. Ensayo de antropología sexual*, Nova Terra, Barcelona, 1976[5]; H. PELLETIER-BAILLARGEON *et al.*, *Une nouvelle morale sexuelle?*, Montreal, 1976; S. FORNARI, *Sexualité et culture*, París, 1980; J. GUILHOT, *Le concept de libido*, París, 1980; J. L. FLANDRIN, *La moral sexual en Occidente*, Juan Granica, Barcelona, 1984; G. BATAILLE, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1985[4]; W. REICH, *La revolución sexual*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985; *id.*, *L'irruption de la morale sexuelle*, París, 1978; E. FROMM, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1987[8].

**significación** → convicción; metaética.

**silogismo práctico** → lógica deóntica.

**simpatía** → benevolencia.

**sistemas, teoría de.** La t. de s., desarrollada principalmente por T. Parsons y representada en Europa por N. Luhmann, estudia las condiciones sociales, relativamente invariables, que estabilizan o transforman tanto la acción social como las relaciones sociales. Son sistemas de acción todas las totalidades reales como las sociedades o grupos sociales, pero también las normas culturales, los sistemas de valores y los objetos de la → naturaleza exterior que se conservan en medio de la insoslayable multiplicidad del entorno cambiante. Los sistemas tienen por función simplificar el marco complejo de la vida social mediante formas determinadas de elaboración de la experiencia (hábitos perceptivos, interpretaciones de la realidad, valores) que se han consolidado institucionalmente (→

institución), para así facilitar el comportamiento concreto.

La t. de s. supone que una clasificación cerrada de → valores, adecuada a la compleja situación de cada acción, es demasiado rígida y hace imposible la vida humana. En la acción real, ha de renunciarse a ciertos valores en beneficio de aquellos que hacen esperables determinados efectos aptos para la conservación del sistema social. De acuerdo con esta tesis, la t. de s. entiende los → fines morales no como fines generales de acción, sino como funciones para la minimización (reducción) de la complejidad, en relación a determinados efectos (funcionalismo). Las normas morales resultan entonces insuficientes al juzgar como inmoral la conducta desviante, sin tener en cuenta que son los únicos posibles debido a la creciente complejidad de la sociedad. Las exigencias morales tienen simplemente por función no defraudar las expectativas de hecho y mitigar las decepciones que necesariamente se dan, pues todo sistema es demasiado simple e insatisfactorio en relación a la realidad que contiene.

La t. de s. entiende unilateralmente las normas como funciones adaptativas de la interacción social. No tiene suficientemente en cuenta que las normas morales no son fines de acción directos, sino indirectos, y que no constituyen una jerarquía de valores ni están ligados a fines de acción concretos. Por ello pueden deducirse indirectamente del principio de → humanidad criterios diferenciados y consensuados para la → vida humana, en el ámbito de sistemas sociales complejos y en relación a expectativas sociales efectivas. *W.V.*

*Bibliografía*: M. D. MESAROVIC *et al.*, *Views on General System Theory*, Nueva York, 1964; T. VOGEL, *La théorie des systèmes évolutifs*, París, 1965; H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*, 2 vols., Friburgo, 1965/1966; J. B. BERGMANN, *Die Theorie des sozialen Systems von T. Parsons*, Frankfurt, 1967; T. PARSONS, *La estructura de la acción social*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968; *id.*, *El sistema social*; J. DE ROSNAY, *Systèmes sociaux en temps réel*, Bruselas, 1970; *id.*, *Le macroscope*, París, 1977; G. LATIERE, *Analyse de système et techniques décisionnelles*, París, 1971; P. DELATTRE, *Système, structure, fonction, évolution. Essai d'analyse épistémologique*, París, 1971; N. LUHMANN, *Rechtssoziologie*, vol. II, Reinbek, 1972, secciones II-2, II-8 y III-3; *id.*, *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983, caps. I, III-3 y IV-2; *id.*, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós/UAB, Barcelona, 1990; R. PREWO *et al.*, *Systemtheoretische Ansätze in der Soziologie*, Reinbek, 1973, sección III; J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1975; W. ROEHRICH, *Neuere politische Theorie, Systemtheoretische Modellvorstellungen*, Darmstadt, 1975; H. J. GIEGEL, ed., *System und Krise*, Frankfurt, 1975; J. G. MILLER, *Living Systems*, Nueva York, 1978; D. DURAND, *La systémique*, París, 1979; E. LASZLO, *Hacia una filosofía de sistemas*, Universidad de Valencia, 1981; E. MORIN, *El método*, 2 vols., Cátedra, Madrid, 1986[2]/1983/1988; O. HÖFFE, *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985[2], caps. 10 y 11; L. VON BERTALANFFY, *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Alianza, Madrid, 1986[2].

**situación.** Llamamos s. a las circunstancias reales de nuestro entorno natural y al contexto interhumano (económico, social, político y cultural) con el que establecemos una relación cognitiva volitiva y activa. Tener en cuenta las s. tiene un significado ético, puesto que aquello que es formalmente justo y bueno lo es de forma diferente, concretamente y materialmente, según la s. dada. La filosofía antigua creía que la actuación humana, más allá del devenir y de la desaparición de las cosas, podía orientarse en un orden esencial, independiente de nuestra manera de aprehenderlo, que representa el → orden moral del mundo (*cosmos*), al mismo tiempo que la acción debía desarrollarse en las mejores condiciones posibles (*kairos*). Aproximándose a esa concepción, los enfoques fenomenológicos modernos destacan que no pueden separarse los enunciados sobre los estados de las cosas del modo de aprehen-

sión (→ comprensión) y de la s. del sujeto. Ciertamente, la → intención (intencionalidad) está condicionada y motivada por la s., pero sólo la intuición da sentido a las cosas fundamentales del mundo: intuición y s. se determinan así mutuamente; toda toma de posición humana representa una evaluación (→ valor) que interviene sobre la s. y la modifica. De resultas de este proceso de connotación de nuestro mundo, abordamos siempre nuevas s. que confieren a toda → decisión moral particularidad y singularidad.

Se llamá *é. situacional* a aquella é. que hace depender la determinación del bien exclusivamente de la s., y que rechaza todos los valores y las → normas generales.

De hecho, el hombre crea para sí mismo unos hábitos y unas reglas (máximas) que valen por igual para todas las s. típicas. Además, encuentra s. que ya están estructuradas por hábitos prácticos y reglas de comunicación (normas sociales), y que constituyen un contexto en el que debe introducirse. Sin embargo, ni las s. cambiantes ni las reglas personales y sociales bastan para determinar por ellas mismas el → bien. Es preciso que exista un *criterio* válido incondicionalmente (→ imperativo categórico, → principio moral), que, no obstante, no puede ser reconocido más que en respuestas variables a s. cambiantes.

*Bibliografía*: J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, 4.ª parte; S. DE BEAUVOIR, *Por una moral de la ambigüedad*, 1.ª parte; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, 1975; P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, París, 1948; J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt, 1952; D. VON HILDEBRAND, *True, Morality and its Counterfeits*, Londres, 1955; J. FLETCHER, *Situation Ethics, The New Morality*, Londres, 1966 (hay trad. cast.: *Ética de la situación*, Barcelona, 1970); *id.*, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh, 1967; H. COX, ed., *The Situation Ethics Debate*, Filadelfia, 1968; P. PIOVANI, ed., *L'etica della situazione*, Nápoles, 1974; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles*, Munich, 1971, 2.ª parte.

**situación de excepción** → situación de necesidad.

**situación límite** → ética existencialista.

**situación de necesidad.** En é. se habla de s. de n. cuando una persona se encuentra sujeta a varias → normas de acción que, en una situación concreta de → decisión, se excluyen mutuamente (→ colisión de deberes). Por regla general, estas situaciones conflictivas se resuelven según el principio de la jerarquía de los bienes y deberes, por la cual es moralmente exigible sacrificar un deber o bien inferior a un deber o bien superior. En sentido estricto, no puede hablarse de s. de n. más que si, en una situación de excepción, entran en conflicto deberes con igual fuerza de obligación. La é. escolástica rechaza, como también la é. kantiana, la posibilidad objetiva de una tal colisión de deberes; pero es un fenómeno bien conocido en el ámbito de la creencia subjetiva (conflicto de → conciencia).

En el ámbito jurídico se plantea este problema en el llamado *estado de necesidad*. Se habla de estado de necesidad cuando los bienes de un individuo o de una comunidad se ven amenazados, y este peligro no puede salvarse más que lesionando el derecho de un tercero. El estado de necesidad (peligro real para el propio cuerpo o la propia vida) constituye un derecho legalmente reconocido (en calidad de atenuante). La *legítima defensa* (agresión indebida con peligro para la vida de uno) no plantea problema, pues es reconocida prácticamente por todos los ordenamientos jurídicos: esta figura reconoce el derecho de matar a un atacante como última medida de autodefensa. Es problemática la apelación al estado de necesidad cuando el peligro no procede de un ataque ilegítimo y cuando, para defenderse uno, se ataca el derecho de personas jurídicamente inocentes en relación con el caso (si se considera al ser no nacido como persona, también se incluyen aquí los casos de → aborto por

razones médicas). En este caso no se habla de legítima defensa, sino de *circunstancias eximentes*, es decir, que el acto de defensa se considera objetivamente delictivo, pero no es castigado, pues no puede esperarse de su autor, en las circunstancias dadas, un comportamiento acorde con la ley (p. ej., un náufrago rechaza de su salvavidas a otro náufrago, para poder salvarse él mismo: Carnéades; alguien comete un crimen bajo amenaza de muerte). Aun si, en un caso semejante, no puede infligirse sanción penal alguna porque la pena prevista por el código no puede ser superior a la s. de n., vale el principio de que «no hay situación alguna que pueda hacer que lo injusto devenga legítimo» (Kant). Esto vale para todas las relaciones ilegítimas, incluso para los actos verbales (mentiras) que lesionan mediata o inmediatamente a otro.

El principio de «la necesidad no conoce mandato», aplicable a una s. de n. no provocada, no puede justificar más que la impunidad jurídica, pero no la legitimidad objetiva. Por el contrario, el principio invocado en el caso de legítima defensa: *vim vi repellere licet* (Cicerón, santo Tomás, Pufendorf, etc.) justifica no sólo la impunidad jurídica, sino también la legitimidad moral de una defensa violenta. Quienes admiten este principio afirman que matar al atacante no es un medio de autodefensa, sino una consecuencia del derecho de defenderse y una condición, involuntaria pero previsible, del éxito de la acción defensiva.

*M.F.*

*Bibliografía*: CICERÓN, *Pro Milone*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II.II, q. 64; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*; *id.*, *Introducción a la teoría del derecho*; *id.*, *Von einem vermeintlichen Recht, aus Menschenliebe zu Lügen*; A. BAUMGARTEN, *Notstand und Notwehr*, Tubinga, 1911; D. KRATZSCH, *Grenzen der Strafbarkeit im Notwehrrecht*, Berlín, 1968; H. SUPPERT, *Studien zur Notwehr...*, Bonn, 1973.

**social, ética** → ética social.

**socialismo.** Se llama s. al conjunto de las doctrinas y movimientos que tienden a una transformación de la → sociedad para realizar la → justicia en las estructuras de una → igualdad jurídica y económica entre sus miembros, a través de la supresión de los privilegios de clase. Se encuentran ya rastros de s. en la *República* de Platón, en la *Utopía* de T. Moro, en la *Ciudad del sol* de T. Campanella y en los escritos de G. Mably y Morelly. Pero la elaboración de sistemas que se puedan llamar abiertamente s. se remonta a la primera mitad del siglo XIX. El término s. indica entonces las doctrinas que, en contraste con el individualismo relacionado con la economía clásica inglesa, el liberalismo y el industrialismo naciente, se centran en el elemento social de las relaciones entre los hombres y subrayan el peso creciente de la cuestión social.

1. A K. Marx le debemos la división del s. en dos grandes períodos: el s. *utópico*, hasta la revolución de 1848, y el s. *científico*. A la primera época pertenecen R. Owen (que acuña el nombre de s. en Inglaterra), Ch. Saint-Simon (cuyo pacifismo basado en la fuerza previsora de la ciencia le lleva a proponer una armonía comunitaria nacida del bienestar producido por el desarrollo material), Ch. Fourier (que pretende basar comunidades armoniosas, falanges autárquicas, en el principio providencial de la atracción universal), L. Blanc (que propone que la autogestión en forma de talleres sociales reemplace poco a poco a la → propiedad privada), F. N. Babeuf (que defiende un comunismo basado en una rigurosa igualdad social y económica), É. Cabet (que trata de hacer realidad en sus colonias icarias la *Utopía* de Moro, a través del colectivismo de los medios de producción), etc. Aunque sean muy distintas, todas estas teorías tienen rasgos comunes: su crítica del sistema económico basado en la competencia que obtiene beneficios del hombre de una forma inhumana, su aspiración a reorganizar

la sociedad para que sea capaz de proveer al bienestar general, su desconfianza hacia la → política tradicional y las clases dirigentes, y su intención de entregar el → poder a la clase productora. Estos s. se caracterizan por su intención moral y su preferencia por los fines ideales, en detrimento de una reflexión sobre los medios (de ahí que el marxismo les acuse de → utopía). J. P. Proudhon es el socialista más importante de este primer período. Es partidario de un s. anarquista que sea el resultado de un largo proceso de conciliación de clases, una reforma económica («la propiedad es un robo») que conduzca a una sociedad de pequeños productores, y a la abolición de la autoridad estatal (anarquismo). Marx sentó las bases del s. científico (→ é. marxista) en oposición al s. utópico, y sobre todo al de Proudhon (en su *Miseria de la filosofía*).

2. También se llama s. a una de las corrientes del movimiento obrero del siglo XX que rechaza el comunismo y se caracteriza por la aceptación de la → democracia parlamentaria. En este sentido, se formulan propuestas para alcanzar la democracia económica (política de reparto de los beneficios por medio de la fiscalidad y la seguridad social, participación, autogestión, etc.). Desde este punto de vista, se llaman s. las tendencias del movimiento obrero que se caracterizan por el respeto y la defensa de los valores expresados en los → derechos del hombre. *N.F.-M.*

*Bibliografía*: SAINT-SIMON, *L'organisateur*; *id.*, *Le nouveau christianisme*, en *Oeuvres complètes*, París, 1865-1878; CH. FOURIER, *Tratado de la organización doméstica y agrícola*; L. BLANC, *Organización del trabajo*, París, 1839; *id.*, *Le socialisme*, París, 1848; G. BABEUF, *La doctrine des Egaux*, en *Oeuvres complètes*, París, 1906; É. CABET, *Comment je suis communiste*, París, 1845; J. P. PROUDHON, *La filosofía de la miseria*; *id.*, *¿Qué es la propiedad?*; K. MARX, *Miseria de la filosofía*; F. ENGELS, *Socialismo utópico y socialismo científico*; G. B. SHAW y S. WEBB, *Fabian Essays in Socialism*, Londres, 1899; L. VON MISES, *Socialization*, Nueva York, 1936; J. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et democratie*, París, 1963; R. GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, París, 1948; E. LABROUSSE, *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France au XIX^e siècle*, París, 1948; E. DOLLEANS y M. GROZIER, *Mouvements ouvriers et socialistes*, 5 vols., París, 1950-1959; G. D. H. COLE, *Socialist Throught*, 5 vols., Londres, 1953-1958; *id.*, *Communism and Social Democracy*, 2 vols., Londres, 1965; C. LANDAUER, *European Socialism*, 2 vols., Berkeley, 1959; G. M. BRAVO, *Les socialistes avant Marx*, 3 vols., París, 1970: D. SETTEMBRINI, *S. e rivoluzione dopo Marx*, Nápoles, 1974; W. KENDALL, *The Labour Mouvement in Europe*, Londres, 1975; A. MEYER, *Frühsozialismus, Theorien der sozialen Bewegung 1789-1848*, Friburgo-Munich, 1977; A. ALEXANDRIAN, *Le Socialisme romantique*, París, 1979; G. BOURGIN, P. RIMBERT, *Le Socialisme*, París, 1980; I. SOTELO, *El socialismo democrático*, Madrid, 1980; M. JAY, *Fin de siècle socialism*, Nueva York, 1988; M. A. QUINTANILLA, *La utopía racional*, Madrid, 1989.

**socialización.** Se entiende por s. un proceso de interacción por el cual se introduce al individuo en formación en las reglas de la vida social y se le enseña a desempeñar sus roles, pero en el que además éste las interioriza y confronta, para formar su → individualidad. La *integración social* (→ sociedad) y la individualización constituyen así momentos mutuamente condicionantes de este proceso de desarrollo. Se denomina «socialización primaria» la fase en la cual un ser humano en formación adquiere progresivamente las cualidades básicas del obrar como persona, y «socialización secundaria» la fase en la que añade nuevas cualidades a la capacidad de acción adquirida. En este proceso se aprenden también las cualificaciones → «bueno» y → «malo» y se forma la facultad del juicio moral en el niño.

El punto de partida filosófico de una teoría de la s. es la comprensión del ser humano como un ser → necesitado que intenta satisfacer sus necesidades en su entorno. Desde este punto de vista, pueden

integrarse tanto las condiciones biológicas de la maduración como las condiciones psicológicas del desarrollo y las condiciones sociológicas de la interacción.

La primera parte de la s. se divide en tres etapas organizativas: en la etapa cenestésica o autista (del primer al tercer mes de vida) pasa a un primer plano la satisfacción de las necesidades según el modelo de la vida intrauterina. Las sensaciones corporales manifiestan la creciente tensión (aumento de las sensaciones de desagrado) y distensión (→ placer) en el lactante, mientras que los órganos están aún protegidos por un umbral de excitación elevado. La satisfacción de las necesidades se realiza según el modelo estímulo-respuesta, siendo dominante la vida afectiva. Las negativas obligan al paso a la segunda etapa, determinada por la formación de la conciencia perceptivo-intencional (fase diacrítica o simbiótica, de los tres a los quince meses de vida). Aquí, la unidad indiferenciada madre-hijo (percepción de objetos parciales) va siendo sustituida progresivamente por la experiencia de la realidad (individuación). En principio, pasan a un primer plano las percepciones táctiles y visuales. La sonrisa momentánea de respuesta del bebé puede considerarse como primer indicio de una forma de experiencia intencional, y la separación de la madre como individuo (en la llamada angustia del octavo mes) la primera relación social explícita. La inseguridad de la satisfacción de las necesidades lejos del contacto esporádico con la madre fuerza el desarrollo de la tercera fase (a partir del decimoquinto mes), en el que la s. separa definitivamente al ser humano del animal: el lenguaje. Éste se aprende en el contexto de la acción. A diferencia de las señales animales, ligadas a situaciones idénticas (p. ej., de peligro), el lenguaje es simbólico: sus indicaciones de acción pueden aplicarse a situaciones análogas y por ello integrarse en una red de significaciones.

El aprendizaje del lenguaje, asociado a determinadas formas de interacción, se une a la vez a una valoración afectiva de la realidad como agradable o complaciente, como buena o mala. Ésta se explicita en los mandatos y prohibiciones de los padres, y especialmente en el gesto del «no». A ello se asocia en el niño la distinción entre → ideal y realidad, entre deber y ser y, con ello, la génesis del juicio moral. Éste se desarrolla en tres fases: *a*) orientación a las sanciones exteriores y a sus consecuencias, *b*) entrega a la → autoridad establecida (modelado conductual), *c*) interiorización de los principios y aplicación flexible de éstos a las → situaciones concretas. Las prohibiciones se integran en el superyó, y los imperativos en el Ideal de yo. Con una autoridad estricta o laxa (orientación conductual) el superyó desarrolla una desmedida conciencia culpable o necesidades de castigo (conducta hipersocializada) o, en el caso de un comportamiento lábil, una deficiente conciencia de normas (conducta social), lo cual puede tener por consecuencia una fuerte → represión o desinhibición. En la medida en que la educación paterna se orienta a exigencias reales, las prohibiciones interiorizadas dejarán al yo un espacio de → decisión y harán posible una → conciencia y una acción social relativamente autónomas. *A.S.*

*Bibliografía*: E. ERIKSON, *Childhood and society*, Nueva York, 1950; T. PARSONS y R. F. BALES, *Family and Socialization*, Glencoe, 1955; A. BARRERE *et al.*, *Socialización y persona humana*, Nova Terra, Barcelona, 1963; *Semanas Sociales de España*, *Socialización y libertad*, XXIII Semana, Rialp, Madrid, 1965; O. G. BRIM Jr. y S. WHEELER, eds., *Socialization after Childhood*, Nueva York, 1966; L. O'NEILL, *L'homme moderne et la socialisation. Analyse éthico-sociale du phénomène*, Montreal, 1967; AA.VV., *La persona humana en la sociedad contemporánea. Personalización y socialización*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1968; J. A. CLAUSEN, ed., *Socialization and Society*, Boston, 1968; K. LÜSCHER, *Der Prozess der beruflichen Sozialisation*, Stuttgart, 1968; G. WURZBACHER, ed., *Die Familie als Sozialisationfak-*

*tor*, Stuttgart, 1968; D. A. GOSLIN, ed., *Handbook of Socialization*, Chicago, 1969; K. DANZIGER, *The Socialization,* Englewood Cliffs, 1971; J. PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1971; A. KERCKHOFF, *Socialization and Social Class*, Englewood Cliffs, 1972; A. LORENZER, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationtheorie,* Frankfurt, 1972; H. WALTER, ed., *Sozialisationforschung*, 3 vols., 1973/1975; J. HABERMAS, «Stichworte zu einer Theorie des Sozialisation», en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973; J. COOK-GUMPERZ, *Social Control and Socialization*, Londres/Boston, 1973; H. HÜTHER, *Sozialisation durch Massenmedien*, Munich, 1974; G. WURZBACHER, ed., *Sozialisation und Personalisation*, Stuttgart, 1974; T. BOOTH, *Growing up in Society*, Londres, 1975; G. PIATON, *Éducation et socialisation*, Toulouse, 1977; R. M. DE CASABIANCA, *Eveil et développement social de la première enfance*, París, 1978; G. PORTELE, ed., *Socialisation und Moral*, Basilea, 1978; WINDMILLER, LAMBERT, TURIEL, *Moral Development and Socialization*, Toronto/Stuttgart, 1982.

**sociedad** → A diferencia de la → naturaleza, la s. tiene un carácter moral, normativo e histórico basado en la → acción humana. La naturaleza, como espacio vital, y la naturaleza íntima del → ser humano se transforman en sociedad mediante el → trabajo de éste, que es por esencia un ser social (Aristóteles) (transformación de la naturaleza). La acción social (→ comunicación) crea y está regida por normas y convenciones, que configuran estructuralmente la sociedad. Cada miembro de la sociedad puede comprenderse individual y socialmente en acuerdo o desacuerdo con estas normas. Los individuos configuran la vida social de tal forma que se dan → sentido a sí mismos y a la s. en sus relaciones recíprocas. Las condiciones necesarias para que las metas sociales sean recíprocamente previsibles y reconocibles son la conciencia de sí, la capacidad de acción y el conocimiento de los condicionantes materiales y convencionales. Los individuos pueden ser enjuiciados y son responsables en razón de la estructura normativa de la s., así como de la intención y capacidad de acción de sus miembros.

La teoría social liberal (A. Smith, J. Bentham, J. S. Mill) entiende el origen de la s. en la necesidad de garantizar los bienes individuales (→ libertad, → vida, → propiedad) y en la prioridad del → interés propio del ser humano, que se garantiza junto a un mínimo interés común mediante las convenciones del → derecho. Por el contrario, para el idealismo (Hegel) el derecho no es sólo un medio sino una condición y fin de la s. civil. El sujeto debe reconocer en él, a lo largo del proceso de formación de su autoconciencia, sus necesidades, su voluntad y libertad como las de todos los demás, y con ello como algo necesario. La libertad y la propiedad devienen así fines objetivos de la s., y tienen para el individuo una significación moral no determinada por el interés propio.

La → é. marxista (Marx) rechaza esta concepción, que entiende como la base de la → alienación y exponente de una ideología de clase. Según ésta, la s. se determina por su estructura económica, por su modo de producción y por los → conflictos resultantes, que no enfrentan a los individuos y a la s. sino a las clases sociales (dominantes y dominados). Estos conflictos sólo pueden superarse en una s. socialista. A diferencia de la → teoría crítica de la s. (Adorno, Marcuse, Habermas), Marx no analizó las razones del conflictos de las normas y los intereses que dominan tanto en el seno de las clases como de forma independiente con relación a éstas.

Como concepto antitético al de s. —en la que predomina el carácter funcional e institucional y en la que, en razón de la concurrencia económica y los conflictos sociales, los hombres no están unidos—, la comunidad (F. Tönnies) constituye una forma orgánica o espiritual de convivencia, fundada en unas costumbres, una lengua, unas tradiciones y en relaciones de parentesco y → amistad. Estos elementos

tienen, en la moderna teoría de la s., una significación moral (É. Durkheim): junto a los fines materiales que determinan mecánicamente el comportamiento social, son las motivaciones morales de la acción. Los valores sociales unen las necesidades individuales socializadas con las expectativas normativas de rol en un sistema social (M. Weber, T. Parsons). Este sistema presupone un → consenso moral y cultural, y coordina toda la acción individual en la estructura global de la s. La s. se muestra así como un sistema estático de normas, seguidas o no seguidas (conducta desviante), por encima de las cuales puede subsistir cierta incertidumbre en la acción social (anomía, en gr. falta de legalidad), que resulta desorientadora y nociva para el desempeño de los roles.

Las capacidades de producción, las técnicas, y las cualidades de los hombres, su racionalización en la forma de posibilidades de acción (reproducción) y la capacidad del lenguaje, constituyente para la s., no pueden entenderse, sin embargo, sólo con la interiorización de valores y normas. El pluralismo, la disponibilidad y diversidad de las normas de una s. abierta (Popper), establece la capacidad crítica del ser humano de regirse por normas y elegir entre ellas, y condiciona así la percepción de la estructura institucional abstracta de la s. y las reglas de la → comunicación, que son el fundamento de las decisiones morales en el marco de la acción social. El pluralismo está garantizado por la → tolerancia (respetar las decisiones morales de los demás, mientras no transgredan este mismo principio), el empeño político en corregir los males sociales y por el control legislativo y judicial de las relaciones sociales de fuerza. *W.V.*

*Bibliografía:* T. HOBBES, *Leviatán*; A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, caps. I, III, IV; G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, 182-256; M. BAKUNIN, *Escritos de filosofía política*, vol. I: *Crítica de la sociedad* Alianza, Madrid, 1978; K. MARX, *Manuscritos de 1844*, III; *id.*, *La ideología alemana*; É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, cap. II; M. WEBER, *Economía y sociedad*, 1.ª parte, caps. 1 y 3; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*; K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. I, cap. 10, vol. II, caps. 3-12; R. FIRTH, *Essay on Social Organization and Values*, Londres, 1964; T. PARSONS, *Estructura y proceso de las sociedades modernas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1966, 4.ª parte, cap. 8; G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1969; E. ALLARDT, «Evolutionary, Structural and Institutional Characteristics of Society», en *Acta Sociologica*, 12-2 (1969); H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1969; H. C. MANSILLA, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Seix Barral, Barcelona, 1970; A. TOURAINE, *La sociedad post-industrial*, Ariel, Barcelona, 1971; H. P. DREITZEL, *Die Gesellschaft. Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1972, caps. II y V; A. TOURAINE, *Production de la société*, París, 1973; R. DAHRENDORF, *Sociedad y sociología*, Tecnos, Madrid, 1974[2]; *id.*, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1974[4]; F. MACIEJEWSKI, ed., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1975; L. ADDIS, *The Logic of Society*, Minneapolis, 1975; A. MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976; J. M.ª GÓMEZ HERAS, *Sociedad y utopía en E. Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1977; R. FOSSAERT, *La société*, 5 vols., París, 1977-1981; E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madrid, 1978[15]; E. MENÉNDEZ UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid, 1978; *id.*, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979; R. BEEHLER y R. DRENGSON, *The Philosophy of Society*, Londres, 1978; J. A. MARDONES, *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1979; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979; J. S. COLEMAN, *Macht und Gesellschaftstruktur*, Tubinga, 1979; R. BOUDON, *La logique du social*, París, 1979; J. CORDERO PANDO, *Ética y sociedad*, San Esteban, Salamanca, 1981; P. KOSLOWSKI, *Gesellschaft und Staat*, Stuttgart, 1982; T. CAMPBELL, *Siete teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid, 1985;

A. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1987; cf. también la bibliografía de «Ética social».

**sociedad abierta** → racionalismo crítico; sociedad.

**soledad** → sufrimiento.

**solicitud** → amor.

**solidaridad.** La solidaridad es un sentimiento y un valor por los que las personas se reconocen unidas, compartiendo las mismas obligaciones, intereses o ideales.

El origen del concepto es jurídico. En el derecho romano significaba la naturaleza colectiva de una responsabilidad financiera o penal, según la cual cada miembro de un colectivo podía ser hecho responsable de todo el grupo, o, al contrario, un grupo podía cargar con la responsabilidad de uno de sus miembros. Es posible encontrar en tal principio el origen del moderno principio de subsidiariedad.

Junto a la libertad y la igualdad, la fraternidad o s. se contó entre los tres grandes ideales de la modernidad. Ideal un tanto descuidado con respecto a la libertad o a la igualdad, pero indispensable como condición de la justicia. Gracias a las actitudes solidarias, son denunciadas las injusticias, las cuales reciben, a su vez, una cierta compensación de los comportamientos solidarios. La s. está más próxima de las actitudes y sentimientos individuales, mientras que la justicia precisa de mediaciones institucionales. La s. está relacionada con valores como la amistad, la → benevolencia, la caridad o la fraternidad.

Para muchos filósofos de la moral, la justicia es vista como una virtud necesaria dada la falta de benevolencia, amor o s. entre los humanos. Protágoras, Epicuro o Hobbes entienden la justicia como una convención indispensable para poner fin al egoísmo humano. Aristóteles considera que la amistad es más necesaria que la justicia. Para los cristianos, el mandamiento del amor o de la fraternidad es fundamental (→ é. cristiana). Hume conceptúa a la justicia como una «virtud artificial» frente a la benevolencia o expresión de la *sympatheia* entre los humanos. No obstante, la justicia ha gozado siempre de un lugar más central en los tratados éticos y en los movimientos políticos. Sólo los socialistas utópicos y los anarquistas hicieron de la s. su estandarte. En el siglo XIX, los primeros teóricos de la sociología (Comte, Durkheim) reconocen una «solidaridad de hecho» y la distinguen de una «solidaridad de derecho». La primera procede de los lazos biológicos, históricos y culturales que unen al individuo con su pasado. La segunda consiste en la obligación moral derivada de tales lazos, por la cual todo individuo debe actuar en beneficio de la sociedad. En la actualidad, tanto la evolución de los derechos humanos, como los movimientos migratorios que incitan a la discriminación, han llevado a situar a la s. entre los valores básicos de la é. de nuestro tiempo. Igualmente, una política socialdemócrata favorable a la n o discriminación y a la protección estatal del ciudadano, no es viable sin la educación en comportamientos solidarios o en deberes compartidos.

V.C.

*Bibliografía*: PLATÓN, *Protágoras*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid; EPICURO, *Carta a Meneceo*, *Máximas capitales*; HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, *Investigación sobre los principios de la moral*; A. COMTE, *Système de politique positive*; É. DURKHEIM, *La division du travail social*; C. MARION, *De la solidarité morale*, París, 1880; P. KROPOTKIN, *La moral anarquista*; G. MENAGAZZI, *I fondamenti del solidarismo*, Milán, 1964; D. BAUERLE, *Solidarität*, Düsseldorf, 1980; DAVID MARCEL, *Fraternité et Révolution Française*, Aubier, París, 1987; JESÚS GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1989; RICHARD RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (hay trad. cast. en Paidós,

Barcelona, 1992); VICTORIA CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990; CARLOS THIEBAUT, ed., *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991.

**solipsismo** → comunicación.

**soviética, ética** → ética marxista.

**subsidiaridad** → ética cristiana.

**sufrimiento.** El s. es una experiencia en la que representaciones esenciales de la vida o expectativas de futuro se ven limitadas o suprimidas de forma dolorosa por acontecimientos interiores o exteriores. Para que el ser humano pueda llevar una vida plena de sentido y verdaderamente humana (→ humanidad) debe desear la salud, el reconocimiento profesional, la → amistad, una vida pública libre, etc. Las frustraciones (→ renuncia) que le produce la realidad, le hieren y le hacen sufrir. El efecto paralizador del s. aporta su dimensión ética a la lucha contra el s. Freud distingue tres fuentes de s.: el poder ciego de la → naturaleza, la fragilidad del → cuerpo, y por último una organización deficiente e injusta de la → sociedad. A ello se añade que, en determinadas condiciones (débil constitución, infancia difícil), las renuncias que la realidad impone pueden adoptar la proporción de un traumatismo y degenerar en una → enfermedad psíquica. Este s. interior se caracteriza a menudo por una fuerte → angustia y un profundo aislamiento. Esta soledad patológica, que se expresa por una pérdida de la identidad y preferencias del sujeto, debe distinguirse de una sana soledad, necesaria para el descubrimiento de sí mismo, una condición de la → comunicación efectiva.

Los antiguos intentos de explicación del s. presentaban a éste como un castigo merecido, y por tanto justo, al pecador, incurriendo en la contradicción de que el s. es el destino tanto de inocentes como de culpables (Antiguo Testamento, Libro de Job). Hubo de comprenderse entonces el s. como fatalidad o → destino misterioso. La teología y la filosofía se debatieron en la cuestión de saber cómo justificar a un → Dios bueno, creador de un mundo caracterizado por el s. y el absurdo (problema de la teodicea, → mal). Viendo que, con un esfuerzo común, era posible evitar o al menos atenuar el s., la humanidad se liberó de una concepción fatalista del s. La lucha contra el s. y la desgracia han sido el potente motor de la dominación cultural, científica y técnica de la → naturaleza, particularmente en los progresos médicos y, de forma más general, sociales. En la actualidad, sabemos que estos esfuerzos, cuando degeneran en perversión y explotación, crean otras formas de s. De ahí deriva la consecuencia ética de utilizar estas posibilidades sólo de forma solidaria, para evitar o aliviar el s.

Todo esfuerzo social encuentra sus límites en lo que el s. tiene de inevitable, que por tanto es lo que se combate con más celo. A este orden pertenecen, además del problema de las enfermedades malignas e incurables, sobre todo las dolencias de la vejez y la muerte. En la medida en que las posibilidades de la vejez (p. ej., el entendimiento con los jóvenes) no se conciban como una tarea moral, sus cargas pueden impulsar al ser humano incluso hasta la desesperación ante el sentido de la vida (→ nihilismo). Mientras que la muerte de los demás puede asumirse mediante el duelo y la tristeza, la espera de la propia muerte significa para el individuo una experiencia de insuperable soledad. La consecuencia ética final está en negarse al estancamiento en la amargura, el resentimiento y la resignación, asumiendo ese destino de acuerdo con las formas de la personalidad y sistema de valores. *A.S.*

*Bibliografía*: Antiguo Testamento, Libro de Job; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, IV; S. FREUD, *El malestar en la cultura*; S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*; A. CAMUS, *El mito de Sísifo*; L. LA-

VELLE, *Le mal et la souffrance*, París, 1940; M. ORAISON, *Amour, péché, souffrance*, París, 1961; M. SCHELER, *Le sens de la souffrance*, París, 1963; W. BITTER, ed., *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht*, Stuttgart, 1967; V. J. WUKMIR, *Emoción y sufrimiento. Endroantropología elemental*, Labor, Barcelona, 1968; H. REIMANN, ed., *Das Alter*, Munich, 1974; M. RIUS, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985; M. OSTOW, *La depresión: psicología de la melancolía*, Alianza, Madrid, 1985[3]; V. E. FRANKL, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1986.

**suicidio.** En el s., también llamado *muerte libre*, la persona no espera a la «muerte natural» sino que pone fin a su → vida. La posibilidad del s. es exclusiva del → ser humano; esto muestra que, a diferencia del animal, el ser humano no tiene una simple existencia dada, sino determinada por una relación consigo mismo como capacidad radical de disposición —expresión de su libertad—, que le impone también una particular → responsabilidad. Por ello, resulta falsa una antropología naturalista, como la de Hobbes y Spinoza, según la cual el ser humano está ligado al fin general de la *autoconservación*, y el s. sólo puede constituir una absoluta servidumbre. Como el s. es una acción específicamente humana, y además irrevocable, su valoración ha tenido desde siempre una particular importancia; Camus llega a decir incluso que «sólo existe un único problema filosófico realmente serio: el s.», pues en él se decide el → sentido de la existencia.

Desde las pioneras investigaciones de Durkheim, se han estudiado los factores psíquicos, sociales y culturales determinantes del s.: en Occidente (y, en particular, en Europa central) la tasa de s. es mucho mayor que en los países islámicos, budistas e hindúes, lo cual puede explicarse por la disolución de las relaciones personales, la supresión de los vínculos religiosos, y también por la capacidad de asimilar el → sufrimiento, así como por la noción moderna de libre configuración de la propia vida. La investigación empírica sobre el s. no duda que existe una muerte libre tras un balance insípido de la vida, aunque rara vez la encuentra. Tampoco discute esta investigación que el s. se da en el marco de una posición vital, aunque muestra que por regla general se da ocasionalmente en todas las personas; lo propio de esta posición vital es la falta de alguna persona que le comprenda y en quien confíe —el (intento de) suicidio es una «última llamada a los demás»—, así como una seria limitación de la libertad y la responsabilidad. Por este motivo, la práctica → médica y de terapia social se rige según el principio *in dubio pro vita* e intenta restablecer en las personas en riesgo de s. un sentido de la libertad interior y vínculos sociales de confianza. También la valoración moral debe tener presente la situación mayormente patológica y trágica en que se da el s. Antes de juzgar a alguien que se quita la vida como un cobarde y moralmente reprobable o elogiarle como → valeroso y libre, hay que probar si de todos modos, además de llevar una vida destrozada, no sufría y estaba necesitado de ayuda.

Es disputada la valoración moral del s. realmente libre. Ni Sócrates, ni Platón ni Aristóteles lo aprueban; según la → é. epicúrea y la → é. estoica (p. ej., Séneca), uno es libre de quitarse la vida, mientras que, desde san Agustín, la → é. cristiana considera el s. como un pecado contra la prohibición del homicidio, creyendo que el ser humano, como criatura de Dios, sólo tiene un «derecho de uso», pero no «de disposición» sobre su vida. Santo Tomás completa la argumentación de la prohibición del s. con dos argumentos tomados de Aristóteles: el s. atenta contra el amor propio y es una injusticia contra la sociedad.

En la Edad Media y hasta muy tarde también en la época contemporánea (en Gran Bretaña hasta 1961), el intento de s. era penalmente punible, mientras que Kant, aun condenando moralmente el s. como una disposición de la propia vida

como medio para un fin caprichoso, considera que la prohibición del s. pertenece a la doctrina de la → virtud y no a la doctrina del → derecho. En la Ilustración, Montaigne, Montesquieu, Voltaire y Hume —y posteriormente también Schopenhauer—, cuestionan la posición cristiana, defendida en cambio por Charles Moore. En época más reciente, Camus afirma que en el s. se supera el absurdo de la existencia, mientras que Löwith, Kamlah y Améry se manifiestan en favor de la libertad de quitarse la vida.

Una valoración concluyente del s. de acuerdo con el principio de → libertad depende en cualquier caso del concepto que se tenga de ésta. La mera libertad de acción incluye la posibilidad del s. Pero cuando también cuenta para la libertad el carácter abierto y problemático del futuro, se advierte en el s. un momento de negación, igual que si se considera constitutiva de la libertad la dimensión social; y del principio de la inalienable dignidad humana, la vida conserva, aun en condiciones de sufrimiento, enfermedad y degradación, un derecho inextinguible. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Leyes* IX, 873; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 8 y V, 11; SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 70; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 64, a. 5; D. HUME, *Essays on Suicide*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1.ª parte; 16; A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, I, 69; *id.*, *Parerga y Paralipomena*, cap. 13; F. NIETZSCHE, «De la muerte libre», en *Así habló Zaratustra*; É. DURKHEIM, *El suicidio*; A. CAMUS, *El mito de Sísifo*; C. SCHUWER, *La signification métaphysique du suicide*, París, 1949; M. VAN VYVE, «La mort volontaire», *Revue Philosophique de Louvain*, 1951; *id.*, «La notion de suicide», *Revue Philosophique de Louvain*, 1954; L. MEYNARD, *Le suicide. Étude morale et métaphysique*, París, 1958; R. HIRZEL, *Der Selbstmord*, Darmastadt, 1967; A. ÁLVAREZ, *Le dieu sauvage. Essai sur le suicide*, París, 1972; E. M. CIORÁN, «Recursos de la autodestrucción», «La cuerda», «Mis héroes», etc. en *Breviarios de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1972; H. POLMEIER, *Dépression et suicide*, París, 1973; S. PERLIN, ed., *A Handbook for the Study of Suicide*, Nueva York, 1975; P. MORON, *Le suicide*, París, 1977; H. EBELING, ed., *Der Tod in der Moderne*, Knigstein, 1979 (cf. K. Lwith y W. Kamlah); S. E. WALLACE y A. ESER, eds., *Suicide and Euthanasia*, Knoxville (Tennessee), 1981; J. ESTRUCH y S. CARDÚS, *Los suicidios*, Herder, Barcelona, 1982; A. HOLDEREGGER, *Verfügung über den eigenen Tod?*, Friburgo, 1982; M. P. BATTIN, *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs, 1982; E. ROJAS MONTES, *Estudios sobre el suicidio*, Salvat, Madrid, 1984²; J. ESTRUCH, *Plegar de viure*, Edicions 62, Barcelona, 1988².

**superhombre** → filosofía de la vida.

**supervivencia** → ética evolucionista; vida.

**superyó** → conciencia.

# T

**tabú.** Se denomina t. a los objetos, lugares y representaciones intocables y prohibidos y que hay que evitar. Originalmente, los t. se referían esencialmente a la → religión y a la experiencia de lo numinoso. Cualificaban a determinados lugares como intocables, por considerarlos sagrados y todopoderosos, o bien → maléficos y peligrosos. La escala de los t. religiosos va desde los primitivos fenómenos → naturales a la prohibición monoteísta de pronunciar el nombre de → Dios. Los t. tienen igualmente una significación social, económica y política. En ellos se expresa lo que un grupo o → sociedad considera particularmente peligroso para su existencia, y que debe ser preservado o desterrado mediante prohibiciones. Esto empieza con prescripciones higiénicas, la reglamentación de la → sexualidad y la agresión (aseguramiento de la → dominación). En el ámbito personal, los t. se refieren habitualmente a las experiencias más impresionantes de la → vida humana: nacimiento, sexualidad, muerte. Los movimientos de ilustración han movilizado particularmente la → razón humana contra los t. allí donde éstos ejercían un poder represivo.

En los pueblos primitivos, un ámbito objeto de t. es el *tótem*. Se denomina totemismo la representación animista de que un individuo o grupo (tribu, etnia) está en relación mágica de intercambio vital con una planta o animal (animal totémico). Freud, trasladando enérgicamente la noción psicoanalítica (→ psicoterapia) de complejo de Edipo a la antropología cultural, intentó explicar el tótem como la presencia simbólica del padre de la tribu asesinado. Las investigaciones antropológicas recientes no han podido confirmar esta idea.

*A.S.*

*Bibliografía*: S. FREUD, *Tótem y tabú*; *id.*, *El porvenir de una ilusión*; M. MEAD, «Taboo», en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. VII, Nueva York, 1935; H. WEBSTER, *Le tabou, étude sociologique*, París, 1952; C. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962; *id.*, *El pensament salvatge*, Edicions 62, Barcelona, 1985; T. ADORNO, «Sexual tabu und Recht», en *Eingriffe*, Frankfurt, 1963; B. MALINOVSKI, *Magia, ciencia y religión*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

**Tao** → ética china y japonesa.

**técnica.** Desde los comienzos de la reflexión filosófica hasta Platón, el término griego *techne* se utilizó como sinónimo de saber (*episteme*): entender de algo, estar familiarizado y ser hábil con algo. Aristóteles modifica y precisa este concepto distinguiendo entre *techne* y *phronesis* (→ prudencia), dos formas de saber que, a diferencia de la ciencia (*episteme*), versan sobre cosas cambiantes (*Ét. a Nicóm.*, VI, 4 y 5). Así situada en una nueva → filosofía práctica, la t. significa un saber hacer basado en una experiencia generalizada y que procede según reglas enseñables con vistas a la producción material (útiles, bienes de consumo, obras de arte) o intelectual (obras literarias) con vistas a la modificación de situaciones (p. ej., la interven-

ción del médico: → é. médica) o la gestión de negocios (la *techne* del comerciante). La t. es la capacidad de transformar una determinada cosa con ayuda de medios naturales o artificiales, según determinadas reglas, con vistas a un determinado fin. Esa noción antigua y medieval de la t. como habilidad en sentido general, se redefine a partir del Renacimiento. Desde entonces, la t. se vincula a las ciencias naturales; el dominio práctico de la naturaleza se consigue, reconstruye y organiza teóricamente, y la propia ciencia natural, ligada estrechamente a los instrumentos artificiales, define cada vez más sus conceptos de forma «operativa», mediante esquemas de acción instrumental. El refinamiento de instrumentos recibidos y la creación de otros nuevos, así como de máquinas y sistemas automatizados y autorregulados, desplazan cada vez más el centro de la actividad del sujeto a un mundo objetivado de medios, y sustituyen cada vez mayor número de funciones humanas en la relación con la naturaleza. Mediante la tendencia inmanente, propia del pensamiento científico-natural y técnico contemporáneo, a agotar el campo de manipulación de la naturaleza hasta el final (la t. como resultado de una voluntad de dominio tendencialmente universal: Heidegger), se liberan potenciales de la naturaleza y se crean medios de producción (y destrucción), de comunicación, información, organización, etc., que determinan irrevocablemente la vida humana individual y colectiva. La problemática de la t. consiste en que cubre cada vez más la naturaleza y la vida social en el proceso técnico funcional, convirtiéndolos en momentos de su → racionalidad, sin poder responder a las cuestiones tradicionales y nuevas relativas a los fines y sentido orientadores de la acción. La repercusión del → progreso técnico-científico en el marco institucional de la sociedad y en la vida individual no supone en modo alguno un avance de la → razón práctica. *M.F.*

*Bibliografía*: J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*; A. LEROI-GOURTHAN, *Évolution et technique*, 2 vols., París, 1945; O. SPENGLER, *El hombre y la técnica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947; S. WEIL, *La condition ouvrière*, París, 1951; J. ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, París, 1954; J. FOURASTIÉ, *Maquinismo y bienestar*, Garriga, Barcelona, 1955; *id.*, *Revolución en Occidente*, Fontanella, Barcelona, 1964; A. GEHLEN, *Die Seele im technische Zeitalter*, Hamburgo, 1957; F. DESSAUER, *Discusión sobre la técnica*, Rialp, Madrid, 1964; H. J. MEYER, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros*, Gredos, Madrid, 1966; J. M. AUZIAS, *La filosofía y las técnicas*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar (Barcelona), 1968; K. AXELOS, *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969; R. H. PRESTON, ed., *Technology and social justice*, Londres, 1971; H. LENK, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Suttgart, 1971; C. MITCHAM y R. MACKEY, eds., *Philosophy and technology*, Londres, 1972; S. MÜLLER, *Vernunft und Technik*, Friburgo/Munich, 1976; N. LUHMANN y S. H. PFÜRTNER, *Theorie, Technik und Moral*, Frankfurt, 1978; P. LORENZEN, *Theorie der technischen und politischen Vernunft*, Stuttgart, 1978; H. SANTIAGO OTERO, *Humanismo y tecnología en el mundo actual*, CSIC, Madrid, 1979; E. GOODPASTER y K. M. SAYRE, eds., *Ethics and Problems of XXI Century*, Londres, 1979; A. DOU, ed., *Aspectos éticos del desarrollo tecnológico*, Mensajero, Bilbao, 1980; R. GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980; F. RAPP, *Filosofía analítica de la técnica*, Laia, Barcelona, 1981; R. FIESCHI, *L'invenzione tecnologica*, Milán, 1981; M. BERCIANO, *Técnicas modernas y formas de pensamiento: su relación en M. Heidegger*, Universidad de Salamanca, 1982; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «Ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984; F. DUQUE PAJUELO, *Filosofía de la técnica de la natualeza*, Tecnos, Madrid, 1986; L. MUMFORD, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1987[5]; M. HEIDEGGER, *La qüestió envers la tècnica*, Laia, Barcelona, 1989; J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989.

**tecnocracia** → dominación.

**teleológica, ética** → ética normativa.

**temperamento** → pasión.

**templanza.** La t. (gr. *sophrosyne*; lat. *temperantia*) ha tenido desde los comienzos de la é. su lugar entre las cuatro virtudes cardinales, que como virtudes fundamentales constituyen las disposiciones elementales para la excelencia moral (→ fortaleza, → prudencia, → justicia).

Si bien el empleo en el lenguaje ordinario de la palabra t. designa la → virtud de la conducta de ponderación racional por contraposición a la afectividad inmediata y al apetito desmedido, el horizonte significativo de la t. en la terminología filosófica (de la tradición platónico-aristotélica) es más restringido: la t. como virtud de la justa *medida* con respecto a los apetitos *corporales* y la sensación de deseo. La palabra griega *sophrosyne* significa ante todo en general «buen sentido» que se expresa mediante la determinación de conocimiento de sí, mediante la capacidad de percibirse a ojos de los demás en una conciencia objetivante de las propias posibilidades y limitaciones, en la conducta racional hacia los dioses y los hombres, así como en el (auto-) dominio ordenado de los apetitos «ciegos». Platón subraya ante todo el aspecto político de esta virtud. La templanza como «moderación de los apetitos» (*República,* 430a) comporta, tanto en el alma como en la polis, el dominio ordenado de lo mejor sobre lo peor. En estrecha afinidad al modelo platónico del alma, pero relacionada exclusivamente a la persona del agente y su corporeidad, define Aristóteles la t. como la virtud de aquella parte irracional del alma humana que contiene, en común con los animales, las fuerzas, apetitos y las formas correspondientes al gozo orientados al mantenimiento de la vida. La t. es la virtud de moderación en el comer, beber y procrear, el término medio con respecto a los apetitos corporales y la sensación de deseo, la virtud del orden razonable del deseo y gozo naturales. En eso se distingue de la virtud el *autodominio* (*enkrateia*), que no ordena los deseos no naturales, sino que lucha contra los deseos irracionales. Esta significación específica de la t. se conserva, mediante santo Tomás, hasta la filosofía académica alemana. En la época moderna, este concepto se desprende en parte del marco de la doctrina de la virtud y se eleva a categoría fundamental de la antropología: la t. como capacidad de reflexión y como presupuesto del lenguaje (Hender), la t. como capacidad de distanciamiento del instante y, así, como condición de toda producción cultural (Schopenhauer). *M.F.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Cármides*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 11-13; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II.II., q. 141; *id.*, *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*; R. DESCARTES, *Tratado de las pasiones*; R. HEIDSIECK, *Plaisir et tempérance*, París, 1962; N. NORTH, *Sophrosyne, Selfknowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, 1966; V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, 3 vols., París, 1968/1972; J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969; J.-L. L. ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5], 2.ª parte, cap. XIX; A. GEHLEN, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.

**teodicea** → mal.

**teología moral.** En el marco de la *teología católica*, la t. m. aborda la existencia humana llamada a realizarse plenamente en la historia de la Salvación. De acuerdo con el adagio tradicional según el cual la Gracia no excluye la naturaleza, pero la presupone y realiza, el ámbito de la t. m. se sitúa en la vida humana marcada por el pecado pero transfigurada por la Gracia (acción del Espíritu), y como tal orientada a una nueva vida: la existencia cristiana, vida del hombre nuevo en Jesucristo (Rm., 6,1-11), transformación radical del hombre en una «nueva criatura» (Ga., 6,15; 2Co., 5,17). La t. m., que hunde sus raíces

en una *antropología teológica*, se desarrolla a través de la comprensión de las relaciones entre la creación y la redención, consideradas como dos aspectos complementarios de un mismo proyecto divino de realización del hombre. En el plano de la creación, se abordan las realidades terrenas o mundanas, los → valores y las aspiraciones humanas en su propia consistencia; pero, a la luz de la revelación, éstas también aparecen como intrínseca y efectivamente subordinadas a la salvación, a la redención que Cristo llevó a cabo y su Espíritu actualiza.

1. Por lo tanto, se puede caracterizar la t. m. como una disciplina teológica y práctica a la vez: por un lado, es una *hermenéutica teologal* de la → historia, la existencia y la → acción humanas, y como tal contribuye a la interpretación de los «signos de los tiempos», profundiza y eleva a una nueva dimensión los hechos humanos y expresa el significado escatológico de la existencia cristiana; por otro lado, es una *disciplina normativa* (→ norma) y una *pedagogía de la existencia cristiana* del creyente y la comunidad de creyentes. Se puede considerar que estas dimensiones hermenéutica, normativa y pedagógica son los tres ejes metodológicos del discurso moral en régimen teológico. Si bien es cierto que la articulación entre el orden de la racionalidad y el de la revelación constituye un momento crítico en la elaboración de este discurso (aunque sólo sea por los segundos términos filosóficos en la elección de las nociones que se utilicen, y de las distintas comprensiones del → derecho natural que acudan a reforzar la interpretación de las situaciones morales y el enunciado de las normas), la t. m. aspira, no obstante, a una racionalidad propia, cuyo modelo se esboza en la relación y la lógica interna de las virtudes teologales: *fe*, *esperanza* y *caridad*, a las que están subordinadas las → virtudes humanas o naturales (Tomás de Aquino).

2. La dimensión pedagógica de la t. m. se trasluce en los intentos de elaborar una moral práctica general: se trata sobre todo de reconducir las virtudes humanas a su fundamento auténtico, la caridad (1Co., 13,1-13). Para ello, la t. m. ve en el desarrollo y el proceso moral, en su originalidad y consistencia humanas, el propio camino de la educación para la → é. cristiana, é. de la caridad cuyo modelo ejemplar es el propio Cristo. En efecto, dado que el mensaje evangélico está dirigido al hombre tal como es, la t. m. pretende orientar la acción humana a la *sequela Christi*, en la que las aspiraciones y exigencias é. se radicalizan aun permaneciendo profundamente enraizadas en el hombre. La moral de las bienaventuranzas (Mt., 5,3-12; Lc., 6,20-23) y del amor al prójimo (Mt., 5,38-48; Lc., 6,27-36), ejemplo supremo de esta radicalización é., señala el camino de la → perfección evangélica cuyo profundo humanismo se desprende de la referencia de la condición humana (injusticia, pobreza, sufrimiento, etc.) al Reino de Dios, por el reconocimiento de Dios como padre y modelo, y por la interiorización y liberación de la vida moral que en adelante residirá en el «corazón» iluminado y transformado por el Espíritu de libertad y amor. (cf. Mc., 7,21 *et paralls*: Rm., 5,5 y 8,2-17). Esta comprensión de la é. cristiana implica, pues, una conversión del corazón y una educación permanente en la fe. De ahí los distintos modelos de vida cristiana que han surgido en la historia de la Iglesia: la ascesis, la mística (→ espiritualidad), la dedicación a los pobres, la vida en la pobreza, la castidad y la obediencia (votos religiosos), etc. A esta pedagogía del corazón hay que añadir la plegaria y la práctica de la vida sacramental, en las que la t. m. ve la posibilidad de trascender la moralidad natural, participar en los méritos de Cristo (justificación) y vivir cada vez más profundamente de la inspiración del Espíritu Santo.

3. La dimensión normativa de la t. m. se tiene que ver en estrecha relación con

las dimensiones hermenéutica y pedagógica. La relación de la t. m. con las *Escrituras*, la *tradición* y el *magisterio de la Iglesia* (las tres fuentes principales de la normativa católica) es ante todo una relación hermenéutica —orientada por la precomprensión fundamental que proporciona la fe (→ comprensión)— con vistas a interpretar el sentido y la incidencia de la enseñanza de Cristo en las → situaciones históricas y culturales particulares. Como disciplina sistemática, la t. m. debe situarse en el cruce de la doctrina tradicional (*ortodoxia*) y la vida cristiana efectiva de los fieles, vivida como un compromiso escatológico concreto (*ortopraxia*), y elaborar de forma metódica unos criterios destinados a orientar las → decisiones morales. La especificación de criterios generales en indicaciones concretas de comportamiento implica un proceso de *comunicación* —porque la experiencia cristiana de los fieles puede confirmar o rectificar la expresión de las normas (*sensus fidelium*)— y *discernimiento*, acudiendo a mediaciones filosóficas, políticas, económicas, etc. Estas → normas, ajenas al modelo bipolar de lo permitido y lo prohibido, son indicaciones dirigidas a la → conciencia moral del cristiano. No se pueden imponer de forma mecánica, sino que más bien deben ayudar a los hombres para que descubran la ley divina inscrita en sus corazones y realicen plenamente la → humanidad de que son portadores. En última instancia, las normas no tienen más función que despertar la → responsabilidad recurriendo a la conciencia, «el núcleo más secreto y sagrado del hombre, donde se encuentra a solas con Dios» (*Gaudium et spes*, n. 16).

4. Sin perder su carácter de é. teológica general (B. Haering, J. Fuchs, M. Vidal), al abarcar tanto los temas propiamente teológicos (el pecado, la gracia, las virtudes teologales) como los problemas de moral interpersonal y social (J.-M. Aubert, E. Chiavacci), la t. m. experimentó una renovación importante bajo el impulso del Concilio Vaticano II (1962-1965). Esta renovación consiste de entrada en abrirse a las ciencias humanas (psicoanálisis, sociología, etc.), lo que lleva a cambios importantes en la comprensión antropológica que constituye el sustrato de la moral (M. Oraison, J. Pohier, A. Holderegger, G. Paolo). Además, una apreciación positiva del fenómeno de la secularización (→ religión), una profunda reflexión sobre el sentido del proceso de → emancipación, y la importancia dada a la experiencia moral como un lugar hermenéutico esencial de la t. m., dieron lugar a una importante discusión sobre el estatuto de la autonomía moral en el contexto teológico (A. Auer, D. Mieth, A. Bandolfi) y más en general a una nueva formulación de los fundamentos de la moral (W. Korff, F. Boeckle, H. Kramer, D. Mongillo, R. Simon, entre otros). Frente a los nuevos problemas de la civilización (p. ej., en el terreno de la → bioética), ciertos autores tratan de renovar los → principios morales tradicionales, y elaborar nuevos métodos de juicio (Ch. Curran, P. Ramsey); otros consideran que la civilización tecnológica es portadora de una nueva mentalidad, a la que hay que proponer una moral adecuada, elaborada de forma metódica, que abarque todas las dimensiones de la vida moral y las situaciones conflictivas (C.-J. Pinto de Oliveira). Destaquemos por último la importancia de la teología de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, G. Girardi, entre otros), cuyos trabajos afectan a la t. m. no sólo por su insistencia en la dimensión comunitaria de la vida cristiana (comunidades de base), sino también por el carácter propiamente é. de su interpretación de la historia y por su radicalización de las exigencias evangélicas en lo referente al reparto y la justicia.

*R.S. de M.*

*Bibliografía*: L. DEWAR, *Moral Theology in the Modern World*, Londres, 1964; H. WADDAMS, *A New Introduction to Moral Theology*, Londres, 1964; M. ORAISON, *Une mo-*

rale pour notre temps, París, 1964; J. FUCHS, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil, 1967; M. AUBERT, Ley de dios, leyes de los hombres, Herder, Barcelona, 1969; id., Moral social para nuestro tiempo, Herder, Barcelona, 1973; P. DELHAYE, La conciencia moral del cristiano, Herder, Barcelona, 1969; D. MIETH, Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral, Graz, 1970; id., Moral und Erfahrung, Friburgo/Viena, 1977; H. KRAMER, Die Sittliche Vorentscheidung, Ihre Funktion und Ihre Bedeutung in der Moraltheologie, Würzburg, 1970; E. CHIAVACCI, Studi di teologia morale, Asís, 1971; id., Teologia morale, 2 vols., Asís, 1978; A. AUER, Autonome Moral und Christlicher Glaube, Düsseldorf, 1971; A. MOLINARO, Etica cristiana, Roma, 1972; L. ROSSI y A. VALSECCHI, eds., Diccionario enciclopédico de teología moral, Paulinas, Madrid, 1974; K. DEMMER, Die Lebensentscheidung, Ihre moraltheologischen Grundlagen, Munich, 1974; id., Entscheidung und Verhängnis, Die Moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie, Padeborn, 1976; W. KORFF, Theologische Ethik: eine Einfübrung, Friburgo, 1975; J. RATZINGER, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln, 1975; T. GOFFI, ed., Problemi e prospettive di Teologia Morale, Brescia, 1976; C. J. PINTO DE OLIVEIRA, La crise du choix moral dans la civilisation technique, Friburgo/París, 1977; id., ed., Autonomie, Dimensions étiques de la liberté, Friburgo/París, 1978; J. M. AUBERT, Ley de Dios, leyes de los hombres, Herder, Barcelona, 1979[2]; CH. CURRAN y R. A. MCCORMICK, eds., Readings in Moral Theology, Nueva York/Toronto, 1979 ss.; M. VIDAL, Moral de actitudes, 3 vols., Perpetuo Socorro, Madrid, 1981[5]; L. F. MATEO SECO, G. GUTIÉRREZ, H. ASSMANN y R. ALVES, Teología de la liberación, Magisterio Español, Madrid, 1981; R. WINLING, La théologie contemporaine, París, 1982; B. HAERING, Libertad y fidelidad en Cristo, 2 vols., Herder, Barcelona, 1984/1986[2]; E. VILANOVA, Historia de la teología cristiana, 3 vols., Herder/Facultat de Teologia de Barcelona, Barcelona, 1984/1986/1989; R. SIMON, Moral, Herder, Barcelona, 1987[6].

**teonómica, ética** → ética teonómica.

**teoría crítica.** Por t. c. se entiende la teoría marxista de la → sociedad desarrollada en los años treinta, en el marco del Instituto de Investigación Social (fundado en 1924 en Frankfurt —de ahí: Escuela de Frankfurt— y trasladado a Nueva York tras el exilio), sobre todo por M. Horkheimer, H. Marcuse y T. W. Adorno.

1. En cuanto método de filosofía de la historia, intenta elaborar una «teoría del decurso de la época actual» (M. Horkheimer). Por un lado, modifica la lógica objetiva de la → historia universal de Hegel introduciendo al género humano como sujeto consciente de la historia, y denuncia en el idealismo de Hegel una «sublimación» abstracta de las contradicciones sociales. Por otra parte, la t. c. recupera de Marx la interpretación del género humano como proceso natural (→ materialismo) y atribuye a la → sociedad, entendida como sujeto de acción genérica, las posibilidades objetivas de realizar, en un «humanismo activo» (M. Horkheimer), la → felicidad y la → libertad humanas.

2. En cuanto crítica de la ciencia y la técnica, la t. c. denuncia en el positivismo de Popper y otros (→ racionalismo crítico) una concepción ingenua de la ciencia que se queda en la superficie sensorial de la → naturaleza y la → sociedad, y acusa al idealismo de tener un concepto de la ciencia mistificador de la razón. La t. c. entiende la ciencia crítica como una mediación (dialéctica) reflexiva y social de la objetividad y el concepto, de las ciencias empíricas y el pensamiento teórico, y por tanto como praxis: como una t. c. revolucionaria para la instauración de relaciones sociales racionales.

3. En cuanto crítica del conocimiento, la t. c. se remite a la relación entre conocimiento e → intereses: «los intereses rectores del conocimiento se constituyen en el medio del trabajo, el lenguaje y el poder» (J. Habermas). Sólo la autorreflexión de la sociedad interesada en su → emancipación puede explicar en un discurso racional (idea de la comunidad ideal de comunicación) el carácter de dependencia de la

ciencia con respecto a la dominación, denunciándolo así como → ideología. Según esta tesis, la teoría del conocimiento no es posible más que como teoría de la sociedad.

La t. c. ha sido criticada como una teoría de la historia que identifica naturaleza y sociedad y que, en contradicción con sus propios presupuestos, atribuye a la naturaleza una prioridad sobre la historia (M. Theunissen). Igualmente, se ha reprochado a la t. c. su dogmatismo, con el cual «sólo capta una verdad» (Horkheimer). Por último, a la idea de «comunidad ideal de comunicación» puede objetarse que vincula al ideal teórico del discurso racional una concepción abstracta de la → sociedad, que se justifica ante todo por la racionalidad y no por la moralidad del obrar.

4. Para la t. c. como é. → ética discursiva. *W.V.*

*Bibliografía*: H. MARCUSE, «Philosophie und kritische Theorie», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, 1937; *id.*, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1969; *id.*, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1984[5]; M. THEUNISSEN, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlín, 1969; G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1969; M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970; H. C. MANSILLA, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Seix Barral, Barcelona, 1970; J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971; G. THERBORN, *La Escuela de Frankfurt*, Anagrama, Barcelona, 1972; M. HORKHEIMER, *Teoría crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1973; H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, 1975; T. PERLINI, *La Escuela de Frankfurt*, Monte Ávila, Caracas, 1976; J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1978; P. L. ASSOUN y G. RAULET, *Marxisme et théorie critique*, París, 1978; H. DUBIEL, *Wissenschaftorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1978; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979; T. SCHROYER, *Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique*, París, 1980; D. HELD, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley/Londres, 1980; G. GEUSS, *Die Idee einer kritische Theorie*, Knigstein, 1983; A. CORTINA, *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985; C. F. GEYER, *Teoría crítica: M. Horkheimer, Th. W. Adorno*, Laia, Barcelona, 1985; M. JAY, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1986[3]; T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1986[3]; *id.*, *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987; J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986[2]; A. ALVERS SOUSA, *Teoría crítica (Horkheimer, Adorno, Habermas)*, Autor-Editor, Santiago de Compostela, 1986; S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, 1986; T. MACCARTHY, *Teoría crítica de J. Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987; J. MUÑOZ, «Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica)», en *Anales del seminario de metafísica*, 22 (1987-1988), pp. 13-36; C. THIEBAUT, «La Escuela de Frankfurt», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989; F. REQUEJO COLL, *Teoría crítica y estado social*, Anthropos, Barcelona, 1991; cf. también la bibliografía de «Sociedad».

**teoría de juegos** → decisión, teoría de la.

**teoría de los imperativos** → positivismo jurídico.

**teoría-praxis, relación.** En é., la r. t.-p. designa aquella relación existente entre la realización inmediata de la → moralidad en la → acción (el *ethos* del agente) y la conceptualización teórica de esta acción (la → é.). Para que esta relación no sea externa y ocasional, debe dar en la acción moral razones que la hagan teóricamente plausible, o bien la teoría debe tener una repercusión en la praxis moral. En la vida cotidiana, la praxis moral se refiere a la experiencia inmediata que muestra que el → mal y el → sufrimiento no deben ser, y sí en cambio el → bien y el → placer. La vivencia (→ comprensión) y la toma de po-

sición práctica en la acción están así en una relación de reciprocidad. La experiencia de sí, de los demás y del mundo entorno constituyen el entramado del mundo de la vida (Husserl), en el que la acción está siempre ya reglada por usos y costumbres. Pero ya en la vida cotidiana aparecen divergencias. Las concesiones que uno se hace a sí mismo están enfrentadas a menudo a las exigencias de la → sociedad: hasta en la misma persona se escinden conocimiento y práctica, *íntima convicción y conducta efectiva* (→ doble moral; disonancia cognitiva). Debe distinguirse así entre problemas morales y verdaderas crisis de orientación (personales o sociales), por cuanto los primeros pueden encontrar solución en el seno de → principios morales reconocidos, mientras que en las segundas se ponen fundamentalmente en cuestión los principios de la acción moral. Así sucede cuando las → decisiones en conciencia se oponen a las → normas de la → sociedad. La cuestión de la legitimidad de los principios morales exige una teoría, que mediante distanciamiento metódico y → fundamentación reflexiva permita recuperar la unidad de la praxis moral.

*a*) Desde Aristóteles, la é. se caracteriza como teoría sobre todo porque, a diferencia del conocimiento natural, en el que siempre puede volverse a la experiencia para la verificación de la teoría, una investigación filosófica del objeto de la praxis moral presupone siempre una experiencia moral previa (→ filosofía práctica). Con ello se distancia de la ciencia empírica —(del modelo de explicación científica de Hempel-Oppenheim)— un tipo de teoría que pudiese explicar con fundamento por qué esto, y sólo esto, es moralmente bueno en tales y tales circunstancias.

*b*) El otro procedimiento, el de renunciar al conocimiento empírico y plantear la cuestión trascendental por la forma del saber, que aprióricamente debe caracterizar de forma necesaria a todos los enunciados morales (Kant), proporciona ciertamente un criterio de los juicios morales, como, por ejemplo, que éstos deben satisfacer la exigencia formal de obligatoriedad y legalidad universal (→ imperativo categórico). Pero se trata simplemente de un criterio negativo (es decir, que no elimina los principios universalizables), sin poder dar por ello un contenido positivo a la praxis.

*c*) La teoría ética analítica se presenta como un puro análisis de conceptos o lenguaje moral. Esta rehúsa toda referencia a la práctica vital del sujeto; estudia, lejos de toda consideración valorativa, los diferentes enunciados morales sin analizar más que su forma (→ deóntica, lógica; → metaética, → métodos de la é.). Aparte de que resulta difícil mantener una tal neutralidad normativa, este tipo de teoría se sustrae a toda repercusión sobre la práctica.

*d*) Por contrapartida, el enfoque hermenéutico del contenido de la experiencia moral subraya el vínculo entre la teoría y la validez inmediata de los criterios morales (la tradición en Gadamer y J. Ritter), que sirve para su interpretación.

*e*) La teoría de tipo crítico-dialéctico se distingue en que percibe en los usos y costumbres (→ moral y costumbres) el testimonio de la experiencia negativa de la → alienación. Ésta debe ser negada mediante el análisis social de las contradicciones reconocidas en el sufrimiento, el sinsentido y la maldad, para posibilitar así su superación.

Las teorías que tienen la ventaja de una máxima objetividad y rigor metódico (análisis del lenguaje, é. trascendental) son también las más alejadas de la práctica y de las motivaciones éticas concretas. Por contrapartida, las teorías éticas más próximas a la práctica (é. hermenéutica) carecen de distancia crítica respecto a la experiencia. La solución del problema de la relevancia de la praxis sólo puede conseguirse mediante una teoría de tipo intermedio que, a partir del análisis de experiencias concretas, desarrolle modelos de → acción moral que dejen abierto un espacio de libertad para la elección moral. En este modelo

podrían conjugarse el rigor metodológico que permite el objeto y la fuerza de motivación para la realización práctica. *A.S.*

*Bibliografía*: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I; I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 1.ª parte, libros 1 y 3; *id.*, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986; K. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*; E. HUSSERL, *Die Krisis der europäschen Wissenschaften*, Husserliana, vol. VI, La Haya, 1954; J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960; A. GONZÁLEZ DE LA FUENTE, *Acción y contemplación según Platón*, CSIC, Madrid, 1965; N. LOBKOWICZ, *Theory and Practice*, Londres, 1969; W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftst*, vol. I, Berlín/Heidelberg/Nueva York, 1969; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles*, cap. I, 3-5 y II, 5, Munich/Salzburgo, 1971; E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; G. BUENO MARTÍNEZ, *Teoría y praxis*, Universidad de Oviedo, 1975; J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; F. ARIEL DEL VAL, *Teoría y praxis*, Fernando Torres, Valencia, 1977; B. D'AMORE y A. GIORDANO, eds., *Teoria e prassi*, 2 vols., Nápoles, 1979; J. GRANIER, *Penser la praxi*, París, 1981; J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.

**teorías del castigo** → castigo (y pena).

**terapia** → psicoterapia.

**terapia gestáltica** → psicoterapia.

**terapia de grupo** → psicoterapia.

**Tercer Mundo** → desarrollo, ayuda al.

**terror** → violencia.

**terrorismo.** El t. es un extremo de la → violencia con justificación política. Dicha violencia fue ejercida bajo la forma de «régimen del terror» (Robespierre) por estados o dictaduras de derechas o izquierdas, o bien por individuos «anarquizantes», o grupos —también de tendencia revolucionaria o fascista— poco organizados o fuertemente jerarquizados. En su evolución más actual, el t. tiende a internacionalizarse. Mientras ciertos movimientos terroristas se presentan bajo un signo nacional o regional (p. ej., FPLP, ETA, IRA o FLB), el t. internacional o transnacional (J. B. Bell) forma un conjunto de ramificaciones complejas, que al parecer cuentan con complicaciones políticas revolucionarias y se apoyan localmente en organizaciones ocultas dedicadas a operaciones con inclinación al bandidaje. Este t. omnipresente es distinto del t. de Estado, de naturaleza totalitaria, y del t. individualista y rebelde que inspiró a Albert Camus los personajes de los *Justos* y la expresión «asesinos delicados».

El t., además de ser una forma extrema de violencia, es también una forma especialmente perniciosa de la guerra, de la guerra civil mundial. Las bandas terroristas (p. ej., Baader-Meinhof) alardean de formar «brigadas», «ejércitos», y los terroristas se presentan como combatientes en la sombra. El t. también trata de ser relacionado con los movimientos de resistencia (tachados de «terroristas» por los ocupantes nazis o soviéticos), con la guerrilla (sobre todo urbana) suramericana, o con las luchas de liberación contra la colonización. Ciertas organizaciones de liberación pasaron por una fase terrorista en sus comienzos (FLN, Irgun, OLP), y las luchas revolucionarias en América Latina tienen un carácter ampliamente clandestino. Sin embargo, el t. de origen doctrinario y teórico se distingue por el carácter a menudo ficticio de sus referencias (p. ej., el «proletariado») y el montaje intelectual de un enemigo absoluto y (negativamente) ideal: el Estado, la sociedad industrial, el imperialismo (generalmente estadounidense), sea cual sea su modo de organización. En la medida en que la *causa* y el *enemigo* son muy irreales y necesariamente culpables, no hay ninguna forma de determinar las posibilidades concretas de la lucha armada, ni de enfrentarse a un enemigo real con

el que sería posible pasar de la violencia al diálogo. La violencia terrorista es prisionera de su abstracción. En este sentido, el t. enlaza con el *nihilismo*. Pero mientras el nihilismo, sobre todo el ruso del siglo XIX, justificaba la violencia por la falta de normas morales («todo está permitido») pero distinguía entre opresores y oprimidos, entre culpables e inocentes, el asesinato terrorista moderno no es tanto una acción de castigo o de → justicia como una forma especialmente encubierta de atacar a las colectividades sociales, para crear en ellas zonas de parálisis y disfunción. Las sociedades, a las que ve como entidades psíquicas capaces de ceder ante el miedo, son agredidas en una de sus necesidades fundamentales: la seguridad pública. El t. *aterroriza*, es decir, desestabiliza y desmoraliza, influyendo en la sensibilidad colectiva por medio de acciones brutales, puntuales, espectaculares e imprevisibles. Se organiza en función de las técnicas correspondientes a esos efectos, y por su carácter minoritario sólo es capaz de desarrollar un discurso ajeno a las masas.

Podemos definir el t. como el conjunto de los medios ideológicos, logísticos y técnicos desplegados para ejercer, en un medio social determinado, una «retórica del crimen» en la que se conjugan la sofística según Platón y unas técnicas criminales cada vez más perfeccionadas.

Toda → sociedad legitimada por el → derecho y la costumbre tiene el deber moral de defenderse contra el t. con los medios que le proporciona la ley. Pero junto a los poderes de represión, que deben ser privativos de la policía y los cuerpos especializados, se impone como imperativo de moralidad pública: *a*) ceder lo menos posible a los chantajes del t., y *b*) resistir al miedo que éste trata de generar. Estas dos formas de → valentía deben unir a gobernantes y gobernados, manteniéndolos solidarios en la resistencia al embuste y a esa «violencia en la violencia» que es el t. (M. Cofino). *Ph.S.*

*Bibliografía*: B. D'ASTORG, *Introduction au monde de la terreur*, París, 1945: A. CAMUS, *L'Homme révolté*, París, 1951; M. PICARD, *L'Homme du néant*, Neuchâtel, 1970; P. LEPAPE, *Les révolutions fu XX$^e$ siècle*, París, 1970; H. DUBIEF, *Les anarchistes*, París, 1978; A. LEHNING, *M. Bakounine et ses relations avec S. Nechaev*, Leiden, 1971; F. VENTURI, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, París, 1972; G. CHALIAND, *Mythes révolutionnaires du Tiers-Monde*, París, 1976; F. FANON, *Les damnés de la terre*, París, 1968; R. DEBRAY, *La critique des armes*, París, 1973-1974; E. HALPERIN, *Terrorism in Latin America*, Washington, 1976; M. CONFINO, *La violence dans la violence*, París, 1972; «Réflexions sur la définition et la répression du Terrorisme», Bruselas, 1974; «International Terrorism», ed. US Hause Commitee on Foreign Affairs, Washington, 1974; W. LAQUEUR, *Terrorisme*, Londres, 1977; B. GROS, *Terrorisme*, París, 1978; P. WILKINSON, *Political Terrorism*, Londres, 1974; L. SOBEL, *Political Terrorism*, Nueva York, 1975; B. J. BELL, *Transnational Terrorism*, Washington, 1975; R. WASSERMANN ed., *T. gegen Rechtsstaat*, Darmstadt, 1976; F. WÖDERMANN, *T., Motive, Täter, Strategien*, Munich-Zurich, 1977; F. MASPERO ed., *Textes des prisonniers de la «fraction armée rouge» et dernières lettres d'Ulrike Meinhof*, París, 1977; «Théories du Terrorisme, de Hébert à Baader», *Magazine Littéraire* (enero de 1981); M. PADOVANI, *Vivre avec le Terrorisme*, París, 1982; D. C. RAPOPORT, *La moral del terrorismo*, Barcelona, 1985; J. M. POLAND, *Understanding Terrorism*, Englewood Cliffs, 1988.

**tiempo libre** → juego; trabajo.

**tolerancia.** Se entiende por t. el dejar estar y dejar hacer; mejor aún: el respeto de las opiniones y formas de conducta que pueden parecer extrañas. En el politeísmo grecorromano, la t. fue algo, al menos en sentido religioso, considerablemente natural (aunque de todos modos hubo persecuciones de cristianos). La t. se vuelve problemática con las → religiones monoteístas que reclaman una → verdad absoluta (el cristianismo, como herencia de la religión

→ judaica, el → islam). Mientras que ciertos pensadores cristianos de la Antigüedad (Tertuliano) la exigían, fue desdeñada a menudo a partir del momento en que el cristianismo se convirtió en religión estatal; la intolerancia es un aspecto dominante de la mentalidad religiosa hasta la época de la Reforma. En el humanismo, la mística alemana y sobre todo en la Ilustración (Spinoza, Locke, Voltaire, Lessing, etc.) reaparece con fuerza la idea de t., exigiéndose junto a la neutralidad religiosa del → Estado.

Como actitud personal con respecto a los demás, la t. no equivale a una indiferencia en materias religiosas, morales, políticas o ideológicas (t. como alibi del → nihilismo). Antes bien, la t. presupone tener unas convicciones firmes, respetando sin embargo las ajenas. La t. se basa en la noción de que ninguna persona está en última instancia libre de prejuicios o errores, pero sobre todo en el reconocimiento de los demás como → personas libres e iguales, con el → derecho a expresar sus opiniones y actuar de acuerdo con ellas, en la medida en que no impidan el ejercicio del mismo derecho de los demás.

La t. hace posible la convivencia en → libertad y → humanidad. La t. cesa allí donde no se tienen en cuenta los derechos de los demás. Por eso no es represiva, en cuanto exige la paciencia de los oprimidos con respecto a sus opresores (Marcuse). La t. es un signo de autosuperación —de superación de los impulsos agresivo-destructivos (Mitscherlich)— y de fuerza del yo, al reconocer por principio los intereses de los demás sin temor a enfrentarse a las opiniones adversas. La t. se consuma en la manifestación viva de interés por otras formas de vida; se presenta entonces como una forma secularizada y moderada de → amor (al prójimo).

La t. política se expresa en la garantía jurídica de los → derechos fundamentales —libertad religiosa, ideológica, de conciencia y de expresión. A pesar de las reservas de Marcuse, Wolff y otros, la t. sigue siendo una virtud fundamental de la → democracia pluralista moderna, que no puede mantener su organización sociopolítica más que respetando como legítimas la pluralidad de confesiones, → cosmovisiones y programas políticos. Al mismo tiempo, al plasmarse como realidad social, la t. protege a las minorías, a los grupos marginales y aislados de las represiones y → discriminaciones de un impaciente *fanatismo*, que —al postular como absolutas las propias convicciones— las impone a los demás por la fuerza (→ violencia) de forma manifiesta o encubierta. La t. no excluye la crítica, la protesta y la polémica con otras concepciones de la vida. En oposición a un enfrentamiento directo, abre un espacio de libertad en el que pueden expresarse objetivamente los → conflictos y discutirse racionalmente las opiniones enfrentadas.

*O.H.*

*Bibliografía*: MONTAIGNE, «De la libertad de conciencia», en *Ensayos*, Orbis, Barcelona, 1984, vol. III; B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, XX; J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*; VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*; G. E. LESSING, *Natán el sabio*; J. MARITAIN, *Vérité et tolérance*; J. S. MILL, *Sobre la libertad*, caps. 3 y 4; A. MATAGRIN, *Histoire de la tolérance religieuse*, París, 1905; J. LECLER, *Histoire de la tolérance au si de la Reforme*, 2 vols., París, 1955; A. HARTMANN, *Vraie et fausse tolérance*, París, 1958; «Tolerance: Its Foundations and Limits in Theory and Practice», recopilación de estudios, Stockbon (California), 1963; H. L. A. HART, *Law, Liberty and Morality*, Oxford, 1963; H. MARCUSE, «La tolerancia represiva», en *Convivium*, 27 (1968); H. MARCUSE, R. P. WOLFF y B. MOORE Jr., *Crítica de la tolerancia pura*, Península, Barcelona, 1970; R. JOLY, *La tolérance*, Bruselas, 1970; A. MITSCHERLICH, *Toleranz, überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt, 1974; L. CASAMAYOR, *La tolérance*, París, 1975; P. KING, *Tolerance*, Londres, 1976; H. LUTZ, ed., *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt, 1977; K. RAHNER, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona, 1978; J. G. DE MARISCAL, *Intolerancia, libertad y amor*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978; H. KA-

MEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1990.

**totalitarismo** → dominación.

**totemismo** → tabú.

**toxicomanía.** La t. designa un comportamiento patológico sobre todo en el ámbito de la ingesta de productos (en particular de medios euforizantes), cuyo desmedido consumo habitual produce dependencia (física y psíquica), tolerancia y disuelve progresivamente la identidad → personal (→ enfermedad). Numerosos fenómenos de toxicomanía (bulimia, anorexia, alcoholismo, tabaquismo, drogadicción) giran en torno a la oralidad en sentido amplio. El bienestar transitorio que produce la práctica maníaca va sucedido por una fase de depresión y desmoronamiento, que exige una nueva repetición de la conducta maníaca de satisfacción. De este modo se instituye un círculo vicioso que impulsa al enfermo a una dependencia y alteración orgánica cada vez más profundas. Las investigaciones del desarrollo de las toxicomanías, desde la fase de introducción a la habituación, desesperación y autodestrucción de la persona, muestran que, en las toxicomanías, siempre las experiencias infantiles tempranas son determinantes, así como que concurren problemas → matrimoniales y → familiares, la falta de → trabajo o la soledad y una acusada tendencia al → suicidio (→ cuerpo). Las interpretaciones psicoanalíticas conciben la toxicomanía en conexión con el fracaso de las relaciones objetuales (en la pareja o la vida profesional) y la regresión consiguiente al mundo de las vivencias infantiles. El mundo afectivo narcisista primario sustituye entonces a la falta de una identidad → personal; de este modo, la personalidad se escinde progresivamente. En el caso extremo, la toxicomanía concluye en la autodestrucción, en acciones asociales (en particular de tipo criminal), en el deterioro orgánico, psicosis o suicidio. El deterioro temprano infantil previo a la aparición de la t. entumece ya en la fase inicial las fuerzas de desarrollo de la personalidad. La medida profiláctica más eficaz es una → educación que satisfaga mediante una explicación realista la curiosidad del adolescente y con una habituación progresiva a la necesaria → renuncia (frustración óptima) que fomente una adaptación a la realidad. En la fase avanzada de la habituación y autodestrucción, tiene lugar una masiva pérdida de la voluntad (→ acción) y la capacidad propositiva de la persona (→ abulia). La tarea → moral de las personas que rodean al toxicómano sólo puede consistir en apoyar, mediante una → comprensión participante, la disposición remanente del enfermo a la autoayuda, una → psicoterapia o una terapia médica. *A.S.*

*Bibliografía*: A. MITSCHERLICH, *Vom Ursprung der Sucht*, Stuttgart, 1963; J. VON SCHEIDT, *Der falsche Weg zum Selbst, Studien zur Drogenkarriere*, Munich, 1976; J. M. OUGHOURLIAN, *La persona del toxicómano*, Herder, Barcelona, 1985[2]; C. OLIVENSTEIN, *La vida del toxicómano*, Fundamentos, Madrid, 1986; I. MOTHNER y A. WEITZ, *Cómo abandonar las drogas*, Martínez Roca, Barcelona, 1986; *Drogas legales e ilegales. Psicología de la drogadicción*, Iber Quorum, Madrid, 1986; G. SINGER y F. CAMPBELL, *Estrés, drogas y salud*, Ariel, Barcelona, 1987; E. KALINA, *La droga: máscara del miedo*, Fundamentos, Madrid, 1987.

**trabajador emigrante** → discriminación.

**trabajo.** Si bien tanto en la vida cotidiana como en el mito y la poesía de la mayoría de las lenguas cultas es una palabra frecuentemente utilizada con una significación cambiante o múltiple, sólo muy tardíamente se convirtió en término de la reflexión filosófica (en el tránsito de la sociedad basada en principios agrario-artesanales al mundo industrial moderno,

por mediación, entre otros, de J. Locke, J.-J. Rousseau, A. Smith, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Engels). El uso prefilosófico remite a tres significados básicos: el t. como fatiga, necesidad o carga, el t. como actividad querida y consciente para el aseguramiento de la manutención y la mejora de las condiciones de vida, y el t. como resultado de este esfuerzo: como *producto*, como obra. En su uso común en el lenguaje actual, en el que se ha perdido la significación del t. como acontecimiento, significa la actividad del ser humano en dependencia de la naturaleza y de la necesidad natural con la finalidad del mantenimiento y mejora de la vida. El hombre se diferencia del animal por la planeada apropiación, uso y transformación de la naturaleza, mediante la «producción» de útiles, de bienes de uso y consumo. Así resultan comprensibles tanto la génesis de la palabra (en lat. *arvum*, tierra de labor) como la tardía precisión conceptual y la interpretación del fenómeno del t. (Rousseau habla del t. en el contexto de la agricultura, 2.° Disc., 2.ª parte): se orienta unilateralmente según el modelo de elaboración de la tierra y el suelo y de los productos de la naturaleza, según el modelo de la actividad artesanal, en la que el sujeto trabajador forma una materia. Aquí tienen su raíz tanto la distinción antiguo-medieval entre t. servil y actividad libre, entre la penosa transformación de una naturaleza rebelde (*opera servilia*) y la actividad libre en el arte, la → ciencia, el servicio del culto o el Estado (*opera liberalia*), como la moderna idea de autocreación en el proceso de apropiación y sometimiento de la naturaleza, en el que el hombre se objetiva en sus productos, y se forma liberándose de la dependencia de la naturaleza. De hecho, la transformación de la naturaleza y la producción de instrumentos, en la que se materializan las experiencias generalizadas del trabajador con su objeto, cubren una gran parte del t., si bien tampoco el t. se agota en la producción y la acción instrumental (p. ej., en la recolección y la caza, los servicios, etc.).

Con todo, si se define el t. por su finalidad como toda obra intencionadamente realizada para asegurar la subsistencia y para mejorar las condiciones de vida, tiene que considerarse tanto antes como ahora la condición fundamental de la vida humana y el fundamento de todas las producciones culturales. Pero sigue estando justificada la tradicional distinción entre t. y ocio (*tiempo libre*), entre t. y → comunicación, y entre t. y → juego. Aunque siempre se trabaja para vivir (con ello en modo alguno se niega la posible autorrealización en el trabajo), las actividades de ocio, el juego y también en parte la praxis comunicativa tienen su fin en sí mismos.

El t. en la forma de producción técnico-artesanal no puede convertirse en paradigma general de la actividad humana (como hace F. Engels); hay que distinguir el t. del uso del lenguaje y la acción comunicativa y sólo desde su interrelación dialéctica y no mediante la reducción de la interacción al t. puede comprenderse suficientemente la historia constitutiva de la humanidad y de la sociedad. Igual que aquella idea teológica que interpreta el t. como continuación y consumación de la acción creadora divina y el *ethos del trabajo*, el *ethos vocacional* y la *disciplina* como signo de elección confirmada (→ é. profesional), también violenta la filosofía un concepto cuando hace de la «producción de un mundo objetivo» en el proceso del t., la actividad productiva, el decisivo «carácter de especie del ser humano» (Marx). Por ello resulta imperiosa la desmitologización del concepto de t. y la diferenciación del concepto de → acción, tanto más cuanto que el t. en el mundo técnico-industrial mediante la introducción de la especialización, del ritmo de t. normado mecánicamente y del control ininterrumpido así como del complejo sistema de servicios para los individuos (→ individuo), ofrece una cada

vez más magra posibilidad de autorrealización y satisfacción. *M.F.*

*Bibliografía*: A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, 3 vols.; G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 189-208; K. MARX, *Manuscritos de 1844*; *id.*, *Manuscritos de París*; M. SCHELER, *Conocimiento y trabajo*; J. ORTEGA Y GASSET, *La revolución de las masas*; JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, Encíclica sobre el trabajo humano, 1981; F. BATTAGLIA, *Filosofía del trabajo*, Edersa, Madrid, 1955; J. TODOLÍ, *Filosofía del trabajo*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1954; R. C. KWANT, *Philosophy of Labour*, Pittsburgh/Lovaina, 1960; H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960; H. ARVON, *La philosophie du travail*, París, 1961; G. FRIEDMANN y P. NAVILLE, *Traité de sociologie du travail*, 2 vols., París, 1961; G. FRIEDMANN, *¿Adónde va el trabajo humano?*, Buenos Aires, 1961; *id.*, *Le travail en miettes*, París, 1964; *id.*, *La crisis del progreso*, Laia, Barcelona, 1977; M. D. CHENU, *Hacia una teología del trabajo*, Estela, Barcelona, 1965²; H. ARVON, *Filosofía del trabajo*, Taurus, Madrid, 1965; H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1967; J. C. TAYLOR *et al.*, *The Quality of Working Life: An Anottated Bibliography*, Los Ángeles, 1972; J. ESTIVILL, I. PONGS, O. HOMS y J-E. SÁNCHEZ, *Apuntes sobre el trabajo en España*, Nova Terra, Barcelona, 1973; J. RUNYON, *Quality of Work Life*, Hull, 1975; F. HERZBERG, *¿Cómo motivar a los trabajadores?*, Deusto, Bilbao, 1977; J. MOLTMANN, ed., *Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit*, Munich, 1979; S. WALLAM, ed., *Social Anthropology of Work*, Londres, 1979; H. LEFEBVRE, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1984³; J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «Ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984; R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo. Reflexiones sobre la encíclica «Laborem exercens»*, Encuentro, Madrid, 1984; J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 1987³.

**tradición** → moral y costumbres.

**transmigración de las almas** → ética hindú.

**transvaloración de todos los valores** → nihilismo.

**trascendental, ética** → métodos de la ética.

# U

**universal, ética** → ética de clase.

**universalización, principio de** → imperativo categórico; lógica deóntica.

**utilitarismo.** El u. es una orientación de la é. normativa —a menudo caracterizada de moral de provecho—, que se ha desarrollado en el mundo anglosajón como un instrumento diferenciado de → fundamentación empírico-racional de normas y reforma social. Para el u., el criterio de obligación es el principio de utilidad, según el cual es moralmente exigible aquella acción cuyas consecuencias son óptimas para la → felicidad de las personas afectadas. Este → principio moral incluye cuatro principios parciales:

1. A diferencia de la é. deontológica (é. → normativa), las acciones no deben valorarse por sí mismas, sino por sus consecuencias (principio consecuencialista).

2. La medida de las consecuencias es su utilidad, no con vistas a cualquier fin o valor (frente a la acusación de N. Hartmann de nihilismo axiológico), sino a lo bueno en sí (principio de utilidad).

3. El → valor bueno en sí y supremo es la satisfacción de las → necesidades e intereses humanos, la felicidad, dejando al individuo la determinación del contenido de su felicidad. El criterio es aquí la cantidad de satisfacción que procura una acción, reducida por la cantidad de insatisfacción que produce (principio hedonista).

4. Lo decisivo no es la felicidad de determinados individuos o grupos, sino la de todos los afectados por la acción. En oposición al egoísmo (→ interés propio), el u. se compromete con el bienestar general (principio social).

Tras los precursores de la Antigüedad (Aristipo, → é. epicúrea) y las aportaciones de Hobbes, Hume, Priestley y otros, la primera exposición sistemática del u. se encuentra en la obra de J. Bentham *Introducción a los principios de la moralidad y la legislación* (1789). Esta obra, principio de numerosas reformas sociales y políticas, desarrolla también un instrumento (aún sin pulir) que permite medir la utilidad social de los actos humanos: el cálculo hedónico. Éste se convirtió después en el punto de partida de la economía del bienestar (de la cual la organización social imaginada por Ch. Fourier sería una versión a la vez utópica y fantástica). La obra de Mill *El utilitarismo* (1863) intenta mejorar el u. mediante la distinción entre → placeres superiores e inferiores. La presentación clásica más diferenciada es la contenida en la obra de H. Sidgwick *Los métodos de la ética* (1874).

El u., muy discutido en la primera mitad del siglo, se ha renovado profundamente. Para responder a la objeción de que los → deberes morales son incondicionalmente válidos y no sólo en función del bienestar social, el principio de utilidad no ha de aplicarse a situaciones individuales (u. de la acción: J. J. C. Smart), sino a géneros o reglas de acción (u. de la regla: J. O. Urmson, R. B. Brandt). Pero el u. de la regla está aún en contradicción con la con-

vicción de que deben respetarse los → derechos fundamentales de los individuos, aun si ello va contra el interés social (J. Rawls). Podría responderse a esta objeción completando el u. con un principio de justicia corrector, pertinente en materia de distribución. La fuerza del u. está en la unión de elementos racionales (principio de utilidad) y elementos empíricos (conocimiento de los efectos sociales de una acción), además de que los deberes morales deducidos de él coinciden sustancialmente con las convicciones morales usuales. Puede objetarse que no aporta una respuesta satisfactoria al problema de la justicia, que limita los problemas éticos a la relación con los demás, descuidando así las relaciones con uno mismo (→ deberes), y que el principio de u. tiene una → fundamentación insuficiente. *W.V.*

*Bibliografía*: J. BENTHAM, *An Introduction to the principles of Morals and Legislation*; J. S. MILL, *El utilitarismo*; P. DEVAUX, *L'utilitarisme*, Bruselas, 1955; J. J. C. SMART, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne, 1961; *id.*, «Utilitarismo extremo y restringido», en P. FOOT, *Teorías sobre ética*, FCE, Madrid, 1979; D. LYONS, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, 1965; M. BAYLES, *Contemporary Utilitarianism*, Londres, 1968; A. QUINTON, *Utilitarian Ethics*, Londres, 1973; O. HÖFFE, *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Munich, 1975; A. BLUMENTHAL, *Moral Responsability*, Santa Anna (California), 1977; P. H. NOWELL SMITH, *Ética*, Verbo Divino, Estella (Navarra), caps. 15 y 16; J. J. C. SMART y B. WILLIAMS, *Utilitarismo, pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981; B. WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, 1982; R. B. BRANDT, *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, caps. 14-16; E. GUISÁN, «El utilitarismo», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1991; J. M. COLOMER, *El utilitarismo, una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona, 1985.

**utopía** (del gr.: sin lugar). Una u. esboza un → orden técnico, económico, político o religioso fundamentalmente diferente a la realidad existente. Las u. son de diversos tipos. La u. positiva presenta la imagen de un futuro radiante en el que se superan todas las carencias de → paz, → justicia y → felicidad (p. ej., en K. Marx), y la u. negativa presenta imágenes terroríficas de → violencia y represión (p. ej., A. Huxley, E. Jünger). La u. concreta formula un óptimo desarrollo de las posibilidades humanas y sociales existentes (p. ej., Marcuse, E. Bloch). Las u. políticas y técnicas oponen contraimágenes críticas a una realidad dada: como forma del mejor → Estado posible (Platón), como ideal racional, técnico o moral (T. Moro, F. Bacon) o como solución de los problemas sociales en las condiciones políticas y económicas profundamente diferentes (socialismo utópico: Ch. Fourier, É. Cabet, R. Owen). Las u. religiosas (p. ej., los anabaptistas, T. Münzer) exigen un cambio total de la realidad y el advenimiento de un hombre nuevo, liberado de sus → sufrimientos y carencias, con vistas a la implantación de un reino milenario de Cristo (milenarismo, quiliasmo), y u. → revolucionarias con vistas a la instauración de una sociedad libre, despojada de toda dominación y → violencia (J. Proudhon, K. Marx).

La u. pierde su carácter mítico cuando este fin se transforma en el concepto de sociedad adulta (→ emancipación). En esta sociedad definida racionalmente, la función de la u. es *anticipación* de una «vida realizada» (J. Habermas), orientada por intereses de conocimiento emancipatorios, y posibilitada por la comunicación.

En todas las u. son dos los aspectos más problemáticos: primero, su relación no dilucidada con la historia, y segundo la subestimación del pasado y presente en beneficio del futuro. El peligro de la u. está así no en la limitada realizabilidad de las exigencias utópicas, sino en la deficiente apreciación de los medios realmente disponibles y en la posibilidad de invertir la → esperanza defraudada en la acción violenta originalmente combatida.

Las u. pueden desempeñar un papel in-

tegral en las sociedades existentes (p. ej., T. Moro o la → é. cristiana), pues las organizaciones políticas y sociales basadas en la libertad no pueden prescindir de elementos utópicos, es decir críticos (→ democracia, → justicia, → igualdad). Al contrario que en u. revolucionarias, el criterio de estas exigencias utópicas, que no se consideran perfectamente realizables, es su legitimabilidad racional. *W.V.*

*Bibliografía*: T. MORO, *Utopía*; T. CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol*; F. BACON, *Nueva Atlántida*; CH. FOURIER, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*; K. MARX, *Manuscritos de 1844*; n.° 3; F. ENGELS, *Socialismo utópico y socialismo científico*; A. HUXLEY, *Un mundo feliz*; E. JÜNGER, *Heliopolis*, Tubinga, 1949; M. BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, 1950; R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, París, 1950; G. NEGLEY y M. J. PATRICK, *The Quest for Utopia*, Nueva York, 1952; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, 1952[3]; G. DUVEAU, *Sociologie de l'utopie*, París, 1961; J. O. HERTZLER, *The History of Uthopian Thought*, Nueva York, 1965; H. MARCUSE, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968; A. NEUSÜS, *Utopie, Begriff und Phënomen des Utopischen*, Berlín, 1968; C. G. DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, París, 1968; A. L. MORTON, *Las utopías socialistas*, Martínez Roca, Barcelona, 1970; E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1923, 2.ª), Frankfurt, 1973; *id.*, *L'arc utopia-matèria i altres escrits*, Laia, Barcelona, 1986; R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Londres, 1974; H. DESROCHES, «Petite bibliothèque de l'utopie» (bibl.), *Esprit*, 4 (1974); M. BALDINI, *Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica*, Roma, 1974; E. SUBIRATS, *Utopía y subversión*, Anagrama, Barcelona, 1975; J. M.ª GÓMEZ HERAS, *Sociedad y utopía en E. Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1977; R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politische Utopie*, Stuttgart, 1977; J.-CH. PETITFILS, *Los socialismos utópicos*, Magisterio Español, Madrid, 1979; F. BACON *et al.*, *Utopías del Renacimiento*, FCE, Madrid, 1980[6]; G. GRASSI, *Utopia morale e utopia politica*, Florencia, 1980; W. WOSSKAMP, ed., *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982; F. E. MANUEL, *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982; J. A. GIMBERNAT, *Ernst Bloch: Utopía y esperanza*, Cátedra, Madrid, 1983; J. L. ABELLÁN, K.-O. APEL, J. G. CAFFARENA *et al.*, *Utopía hoy*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1984; F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, *El pensamiento utópico en occidente*, Taurus, Madrid, 1984[2], 3 vols.; J. J. MORENTE, *Lo utópico y la utopía*, Roselló imp., Barcelona, 1984; A. CORTINA ORTS, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985; M. J. LASKY, *Utopía y revolución*, FCE, México, 1985; J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986[2]; Centro de Estudios «Cristianismo y Justicia», *¿Naufragio de utopías? ¿Qué hay que salvar?*, Narcea, Barcelona, 1988; M. Á. GRANADA, «La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías», en V. CAMPS, ed., *Historia de la ética*, vol. I, Crítica, Barcelona, 1988.

# V

**validez** → moral y costumbres.

**valor.** La exigencia → moral de seguir o de realizarse de acuerdo con determinados v. parece abstracta y extraña a la personalidad. Una concepción de los v. sólo puede tener una significación motivadora entendida en una relación originaria con la → acción. El → ser humano siente algo como valioso porque, en cuanto ser necesitado, precisa determinados bienes para sobrevivir; dotado de pensamiento y lenguaje, capaz de formular juicios sobre su entorno, aspira (intencionalmente) a lo que le parece valioso. La propia valoración se presenta desde entonces como un momento de estimación emocional: para un hambriento, el pan parece más importante —más valioso— que un libro (Pisarev: «vale más un par de botas que las obras completas de Shakespeare»). La afirmación emocional es así inseparable de la percepción y la → aspiración voluntaria. El preferir y rechazar ciertos bienes son acciones en torno a los cuales se organiza, en cada persona, una jerarquía de v., dominada por un → bien supremo con respecto al cual los demás adquieren una significación instrumental o se le incorporan como aspectos parciales.

Los v. particulares de una persona individual (criterio subjetivo) están siempre en relación con v. sociales (criterio social), pues cada persona se enfrenta a las demás en la satisfacción de sus necesidades. Por lo demás, la → sociedad ha creado determinadas representaciones de v. que deben regular la satisfacción de las necesidades. Éstas se presentan al individuo como v. reconocidos que se imponen en la forma de obligaciones y prohibiciones. Mediante ellos, el individuo aprende a distinguir lo que le parece estimable y lo que debe considerar valioso. La prioridad de los v. sociales se comprueba por la experiencia contenida en las costumbres, así como por el peso del consenso; por contrapartida, el individuo puede reivindicar la primacía de la → conciencia y la convicción personal.

Las valoraciones personales y sociales significan una toma de posición con respecto a ciertos bienes en una determinada → situación. Según M. Scheler, nuestras valoraciones proceden de una intuición intencional, en la cual, trascendiendo las cosas reales, sentimos emotivamente en su idealidad los v. del → amor, de la → justicia, de la → fortaleza. Su contenido intemporal puede explicitarse en una ciencia de los v. (axiología; → é. formal, → é. material). Una é. basada en el canon de v. intemporales e ideales se denomina é. de los valores (→ métodos de la é.). Pero aun si nuestras valoraciones concretas, históricas, se sitúan bajo la exigencia incondicional del → bien moral, éste no es realizable más que en tomas de posición histórico-culturales, frente a situaciones concretas. Además, la elaboración de concepciones de v. varía de sociedad a sociedad, de época a época, lo que sin embargo tampoco justifica un simple → relativismo ético. Una sociedad basada en

el v. de la → libertad del individuo, conquistada a lo largo de un esfuerzo de humanización de varios siglos, supone la convicción de que hay que respetar la pluralidad de sistemas de v. de los diferentes grupos humanos y de las diferentes → concepciones del mundo (pluralismo de los v. éticos). Si se estima que sólo esta libertad y pluralidad son defendibles (como en el → liberalismo clásico), en una perspectiva social sólo puede establecerse un acuerdo sobre los aspectos formales de la garantía de las condiciones de vida de los individuos; el contenido de las convicciones se convierte entonces en el terreno de lucha entre los grupos sociales. Sin embargo, la convivencia social exige, además, un consenso «material» sobre qué v. debería incluir una vida digna para toda persona. Libertad y socialidad se condicionan mutuamente. *A.S.*

*Bibliografía*: J. ZARAGÜETA, *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*, RACMP, Madrid, 1920; A. LALANDE, *La psychologie des jugements de valeur*. El Cairo, 1924; R. LE SENNE, *Obstacle et valeur. La description de la conscience*, París, 1934; C. ASTRADA, *La ética material y los valores*, Buenos Aires, 1938; E. DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, París, 1939; J. DEWEY, *Theory of Valuation*, Chicago, 1939; M. SCHELER, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1941/1942; *id.*, *Vom Umsturz der Werte*, 2 vols.; R. POLIN, *La compréhension des valeurs*, París, 1945; *id.*, *La création des valeurs. Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, París, 1945; R. RUYER, *Le monde des valeurs*, París, 1948; *id.*, *Philosophie de la valeur*, París, 1952; P. RICOEUR, *Le Volontaire et l'Involontaire*, París, 1948; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlín, 1949³; A. LINARES HERRERA, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, CSIC, Madrid, 1949; R. B. PERRY, *The General Theory of Value*, Cambridge, 1950; *id.*, *Realms of Value*, Cambridge, 1950; C. ROSSO, *Figure e dottrine nella filosofia dei valore*, Turín, 1950; L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, 2 vols., París, 1951/1955; M. GLANDSDORF, *Théorie générale de la valeur*, Bruselas, 1954; R. LEPLEY, ed., *The Language of Value*, Nueva York, 1957; J. PUCELLE, *Études sur la valeur*, 3 vols., París, 1957/1969; S. PEPPER, *The sources of Value*, Berkeley, 1958; E. M. ALBERT y C. KUCKHON, *A Selected Bibliography on Value, Ethics and Esthetics (1920-1958)*, Glencoe, 1959; D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, Herder, Barcelona, 1962; O. N. DERISI, *Filosofía de la cultura y de los valores*, Buenos Aires, 1963; *id.*, *Max Scheler: ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid, 1979; CH. L. STEVENSON, *Facts and Values*, Londres/New Haven, 1963; A. SESONSKE, *Value and Obligatio*, Nueva York, 1964; H. REINER, *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964; J. N. FINDLAY, *Axiological ethics*, Nueva York, 1970; A. SALAZAR BONDY, *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, 1971; F. J. VON RINTELEN, *Values in European Thought*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1972; S. D. ROSS, *In Pursuit of Moral Value*, San Francisco, 1973; R. FRONDIZI y J. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del s. xx*, FCE, Madrid, 1974; H. MONGIS, *Heidegger et la Critique de la Notion de Valeur*, La Haya, 1976; M. GILLET, *L'homme et sa structure. Essai sur les valeurs morales*, París, 1978; M. RIEDEL, *Norm und Werturteil*, Stuttgart, 1979; H. KLAGES *et al.*, *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, Frankfurt/Nueva York, 1979; *Conductas, actitudes y valores en la juventud*, Dpto. Psicología General Universidad de Valencia, 1983; M. J. MÉNDEZ GARCÍA, *Valores éticos*, Autor-Editor, Madrid, 1985²; FUNDACIÓN EBERT, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, 1985; R. MARÍN IBÁÑEZ, *Teoría de los valores*, Rialp, Madrid, s.a.; R. FRONDIZI, *¿Qué son los valores?*, FCE, México, 1988; Revista: *The Journal of Value Inquiry*, La Haya, 1967 ss.

**valor cívico** → fortaleza.

**valor instrumental** → valor.

**valores, ética de los** → métodos de la ética.

**valores, transvaloración de todos los** → nihilismo.

**valores fundamentales** → derechos fundamentales; valor.

**vejez** → vida.

**veneración** → Dios.

**venganza** → honor.

**veracidad** → verdad.

**verdad.** En el ámbito moral, v. significa la medida o criterio al que se remite la acción humana como buena o mala. La v. práctica se distingue por su relación al obrar de la v. teórica de la ciencia natural. Como las acciones reflejan siempre juicios de → valor, al menos implícitos, sobre la realidad, el agente se remite a ésta en la medida en que su condición le da motivo para juzgar la calidad moral de su acción. Así, la salud parece objetivamente —es decir, con respecto a la calidad de la cosa— preferible al placer, pues éste puede ser nocivo. El ser bueno estaría así inscrito en la propia constitución óntica de una cosa o estado (criterio ontológico de la v.). En este sentido, la é. aristotélica y la tradición de la é. ontológica —basada en ella— descansan en el orden de las cosas, reconocido como indicador de los → fines morales. Si bien la orientación objetiva representa un momento necesario en la determinación del obrar moral, el ser bueno no está simplemente inscrito en las cosas; depende más bien de los deseos y → necesidades humanos el determinar qué cosas se distinguen como preferentes y cuáles son meramente consideradas medios (→ situación). La v. del obrar moral se mide tanto por la v. ontológica de la acción, referida a la cosa deseada, como por la veracidad subjetiva del agente.

Se denomina *veracidad* al compromiso subjetivo con la v. (p. ej., en la promesa), para distinguirla del ser → bueno como v. objetiva del obrar. Sin embargo, la veracidad de la convicción está expuesta, como han mostrado Nietzsche y Freud, no sólo a errores y mentiras. Incluso la mentira vital en la que se niega consciente y voluntariamente una intuición moral, se distingue de las ilusiones inconscientes, no cognoscibles reflexivamente. Al dolor por los deseos negados (trauma) puede responderse con una insensibilización por expulsión de la conciencia, con lo que aquéllos dejan de percibirse; como resentimiento inconsciente se convierte en raíz de una percepción errónea de la realidad y de la ilusión, que incluso puede dar la apariencia de una convicción moral. La v. del obrar moral no se identifica, pues, con la conciencia de los motivos de la acción, sino mejor con un acuerdo práctico-afectivo de la persona consigo misma. Éste depende a su vez de la integración psíquica: aceptar los propios deseos inconscientes del ello, así como las exigencias sociales, interiorizadas en la forma de imperativos y de sentimientos de culpabilidad (superyó; ideal de yo). En la mediación del deseo y de la exigencia, de lo propio y lo otro, se construye el «yo soy», una personalidad y una → conciencia autónoma. Esta coincidencia interior de mis diversas tendencias (→ aspiración) en la unidad del yo soy (conciencia intencional), que expresa orgánicamente en el cuerpo, funda la veracidad de la → persona (criterio subjetivo). Pero la congruencia de las propias valoraciones no puede constituir por sí sola un criterio suficiente de v., pues puede entrar en conflicto con otras valoraciones, también personales y que igualmente pueden ser consideradas moralmente buenas. Esta es la razón por la que la generalidad social, en razón de su experiencia histórica, hace pasar sus → normas y → valores por delante de las del individuo. Depositadas en los usos y costumbres, éstas constituyen un marco de referencia estable en el que el individuo puede orientarse (criterio de v. social del tipo tradicional). Por ello, la filosofía antigua (Platón, Aristóteles) exigía para la acción moral el ejercicio habitual del *ethos* (→ moral y costumbres) de la comunidad. Sin embargo, ésta no puede garantizar la moralidad del obrar más

que en tanto el individuo puede realizar en ella sus necesidades esenciales. Las contradicciones y las experiencias de sufrimiento que se evidencian en la sociedad hacen que la exigencia moral del individuo entre en conflicto con la tradición y la costumbre. La decisión en conciencia del individuo toma aquí su derecho frente a la adhesión a la tradición y el uso. Una reorientación de la sociedad no es posible más que si se respeta el derecho de cada cual a un posicionamiento libre (reconocimiento formal) y se tienen en cuenta sus necesidades esenciales (reconocimiento material).

Las modernas teorías del derecho natural resuelven la cuestión de la nueva fundamentación de la v. ética mediante el principio del consenso y el vínculo contractual (Hobbes, Rousseau, Kant, Rawls). Las teorías recientes hacen también del contenido de las necesidades humanas el objeto de una discusión con vistas a un consenso, y no hacen depender la satisfacción de la capacidad de los individuos para imponerse (Apel, Habermas). El discurso práctico, que ha de orientarse a la comunidad ideal de comunicación, tiene por sentido, en una sociedad perturbada, instaurar reflexivamente el consenso sobre las verdaderas necesidades, es decir, las necesidades racionales. El consenso hallado por medio de la argumentación constituye la nueva medida del obrar moral (criterio discursivo social de la v.). Sin embargo, la aplicabilidad de este criterio no depende sólo de un conocimiento de la → situación y de la veracidad subjetiva, sino también de un mínimo funcionamiento de un *ethos* práctico en una sociedad. Los criterios de v. del obrar moral remiten así unos a otros, sin que ninguno de ellos pueda reclamar una validez absoluta. *A.S.*

*Bibliografía*: R. M. MARTÍN, *Verdad y denotación*, Tecnos, Madrid, 1963; L. DE GUZMÁN, *El problema de la verdad*, Herder, Barcelona, 1964; A. RODRÍGUEZ HUESCAR, *Perspectiva y verdad. La idea de verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; S. RÁBADE ROMERO, *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, Madrid, 1974[2]; J. SIMÓN, *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983; MAHATMA GANDHI, *Mis experiencias con la verdad*, Eyras, Madrid, 1983[4]; R. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, *La fenomenología de la verdad: Husserl*, *Pentalfa*, Oviedo, 1984; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984[2]; J. KRISHNAMURTI, *La verdad y la realidad*, Edhasa, Barcelona, 1984[2]; J. GARCÍA GUILLÉN, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.

**vergüenza** → sexualidad.

**vicio** → virtud.

**vida.** Además del sistema biológico complejo de estructuras y funciones de los organismos vivos, el término «v.» designa principalmente el conjunto de posibilidades de desarrollo y autodeterminación que tiene el → ser humano entre el nacimiento y la muerte. La v. se define entonces como *existencia*. Pero la v. biológica no está sólo determinada por funciones como el metabolismo, el crecimiento y la procreación. Características tales como la estimulabilidad, las funciones sensoriales y el movimiento permiten al ser vivo trascender las funciones puramente biológicas. Incluso la autoconservación, que abarca a todos los órganos, regulaciones y procesos metabólicos, no es una función ligada sólo al ser vivo, sino una «relación cósmica» (A. Portmann). En sentido biológico, la v. sirve no sólo para el mero aseguramiento de la supervivencia, con lo cual ni se explican los procesos de regeneración orgánica ni la procreación ni las mutaciones; la v. humana tampoco está determinada por sus intereses de procreación y autoexpresión (→ cultura) ni biológicamente por la supervivencia en la lucha de todos contra todos (Hobbes). Desde la perspectiva de la evolución (→ é. evolucionista), del desarrollo continuado de la v. y de su orden funcional, la supervivencia se manifiesta como

la tendencia fundamental de la v. Según esta teoría, la senectud y la muerte del individuo o de una especie están «programadas genéticamente» (M. Eigen). Pero, como proceso genético, la evolución no es ni una amenaza actual, ni el objetivo vital de un individuo o de una especie. Los procesos biológicos no son criterios del → valor de la v. humana en cuanto búsqueda de la → felicidad y del → amor, pues no presentan una tendencia teleológica que pueda servir de medida a los → fines de la v. humana.

Ciertamente, el envejecimiento va ligado al ciclo biológico; sin embargo, sus fases, desde la infancia a la vejez, pasando por la juventud, se distinguen por sus roles sociales, relaciones y derechos y obligaciones. A estas fases se vinculan aptitudes, → necesidades intelectuales, psíquicas considerablemente diferenciadas. En este sentido, las diferentes edades van ligadas a determinadas capacidades y necesidades físicas, psíquicas e intelectuales, que ponen a cada edad en relación con las demás y particularmente en las etapas temprana y final suponen una dependencia del entorno social. La inviolable dignidad de la v. humana (→ humanidad) y el igual derecho a la v. de todo ser humano (→ derechos humanos) no están vinculados a capacidades físicas, psíquicas o intelectuales. La v. humana es, en todas sus etapas de desarrollo, un fin en sí y no está determinada por una disposición o fijación exterior de fines. La → libertad y la → responsabilidad son criterios éticos decisivos de la v., que han de darse para que exista al menos la posibilidad de llevar una v. digna para el ser humano. Con estos criterios, especialmente a la v. como un fin en sí mismo, se corresponden el deber de conservar la v. y la prohibición del *asesinato* (→ aborto, → é. médica, → suicidio). El hombre no tiene un poder de disposición absoluto sobre su propia v. (→ suicidio) ni de la de los demás.

La importancia de la muerte para la v. muestra la insuficiencia de una definición de la v. como suma de regulaciones químicas y fisiológicas. Ciertamente, la muerte supone el fin de ciertas funciones biológicas, pero además constituye el valor histórico irrepetible de la v.: adquiere → sentido con respecto a su finitud (→ é. existencialista, → filosofía de la vida), independientemente de las suposiciones sobre la inmortalidad del alma (→ religión) o la existencia de → Dios. *W.V.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Fedro*; T. HOBBES, *Leviatán*, cap. 13; G. W. F. HEGEL, *Lógica*, vol. 2.º, libro 3.º, sección 3.ª; M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, parte 1, sección 1; F. JACOB, *La lógica de lo viviente*; C. BERNARD, *Les phénomènes de la vie* (Fragmentos), París, 1938; H. BERGSON, *La evolución creadora*; J. MONOD, *El azar y la necesidad*; P. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, París, 1951; R. MEHL, *Le vieillissement et la mort*, París, 1962; A. PORTMANN, *Aufbruch der Lebenforschung*, Zurich, 1965; R. CANGILHEM, *La connaissance de la vie*, París, 1965; *id.*, «Le concept de Vie», *Revue Philosophique de Louvain*, 1966; J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970; H. SCHÄFER *et al.*, *Was ist der Tod?*, Munich, 1970; A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik*, Munich, 1972[2]; P. GÓMEZ BOSQUE, *El budismo, su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Saver Cuesta, Valladolid, 1973; E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974; J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, París, 1976; V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, París, 1977; H. EBELING, ed., *Der Tod in der Moderne, knigstein*, 1979; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, 1979; A. FLEW, ed., *Body, Mind and Death*, Londres, 1981; P. ARIES, *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, Argos-Vergara, Barcelona, 1982; *id.*, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987[3]; O. ROWE, *The Construction of Life und Death*, Chichester, 1982; E. SCHROEDINGER, *¿Qué es la vida?*, Tusquets, Barcelona, 1984[2]; J. ROSTAND, *El hombre*, Alianza, Madrid, 1985[8]; J. FERRATER MORA, *El Ser y la muerte*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986; J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979.

**vida, calidad de** → calidad de vida.

**vida, filosofía de la** → filosofía de la vida.

**vida, lucha por la** → darwinismo social.

**vida espiritual** → espiritualidad.

**vigencia** → moral y costumbres.

**violencia.** La v. es una → acción que amenaza o lesiona de forma inmediata la → vida humana o bien la pone mediatamente en peligro. La superioridad potencial o real del medio violento se aplica de forma premeditada o finalista para la consecución de determinados fines. Esta v. suprime la relación jurídica existente. Su éxito depende, en la medida en que no es de naturaleza inmediatamente física, de la intimidación. Así, la v. crea un clima de angustia física y psíquica; en última instancia, la v. aspira a la muerte del enemigo. Con la supresión de la relación jurídica y el clima de intimidación, la v. destruye las condiciones intersubjetivas que se generalizan en la → sociedad humana. Hay que distinguir esta v. de la v. legítima o pública, por la cual se designa la capacidad jurídicamente definida y confiada a las → instituciones estatales (→ Estado), de impedir, prohibir y castigar la v. de individuos o grupos. La v. como medio jurídico para establecer la → paz interior y exterior, y para arbitrar en los conflictos según reglas formales, no es idéntica al derecho y, de forma general, no está a salvo de transgredir éste. Como función jurídica, la v. legítima está sujeta, tanto en su ejercicio como en sus métodos, a normas de justificación (vinculación al sistema jurídico). Con ello no modifica su carácter de estar orientada a la sumisión. Una identificación demasiado estricta de v. y derecho lleva a hacer depender la validez del derecho y la autoridad de las instituciones legislativa, ejecutiva y judicial, de sus formas de aplicación. Estas formas pueden imputarse entonces al propio derecho, pretextando en tal caso las modalidades de la v. legítima estatal para legitimar, también en nombre del derecho, una contraviolencia. Además, con la unilateral reducción de la v. a la legalidad o ilegalidad, no se contemplan las formas de v. que no van dirigidas inmediatamente contra un ordenamiento jurídico o no pueden apelar a éste (→ discriminación, → manipulación).

A nivel psicológico, la v. puede describirse como agresión, un impulso humano hereditario (K. Lorenz, Eibl-Eibesfeldt), desencadenado por frustraciones (J. Dollard) (→ instinto), o una conducta socialmente aprendida. La v. debe canalizarse, pues, con una → voluntad racional o un proceso de aprendizaje social, o bien suprimirse mediante ambos. La sociología del → conflicto intenta completar o sustituir esta explicación psicológica de la v., remitiendo los conflictos a la estructura de los sistemas sociales y a su ordenación valorativa coactivamente establecida (É. Durkheim, T. Parsons).

Según la tesis de J. Galtung, la v. es inmanente a todos los sistemas sociales, que impiden, mediante una desigual distribución de la propiedad y el poder, el pleno desarrollo de las disposiciones individuales. Además de la exigencia utópica de desarrollo de todas las facultades humanas, este concepto va más allá de la v. personal a la v. de las instituciones políticas, cuya acción puede sustraerse a los controles jurídicos. Pero si se entiende por v., en el sentido de la v. estructural, «todo lo socialmente organizado, cultivado y codificado» (U. K. Preuss), se diluye el concepto jurídico, psicológico y sociológico de v., con lo que puede justificarse arbitrariamente la v. como contraviolencia.

Como exigencia jurídica individual y arbitraria, la v. constituye el principio del terror anarquista; como reivindicación de clase social, es la raíz del terror revolucionario que «lleva todas las oposiciones del desarrollo a la alternativa de ''vida o muerte''» (Trotski). Ya Maquiavelo recomendaba el terror como garantía última de la pro-

pia → libertad frente a los adversarios políticos. El terror es la última forma de la escalada de v. Esta v. tiene, en los sistemas políticos violentos y los regímenes de terror, su causa y fin en sí misma, con vistas a su propia conservación.

La v. tiene como fin y causa fuera de sí misma a la coacción. El paradigma es aquí la elección entre dos males, ninguno de los cuales sería elegido libremente, pero asumiendo libremente uno de ellos en una acción (Aristóteles). Las acciones bajo coacción pueden ser voluntarias por decisión o convicción. La coacción se convierte en v. cuando se suprime u obstaculiza la libertad individual. Son coactivos todos los sistemas políticos en la medida en que, en principio, restringen las posibilidades de acción, teóricamente infinitas, de acuerdo con los fines del conjunto de la sociedad. Sin embargo, sobre la base de una → constitución democrática, un → consenso predomina sobre la coacción socialmente necesaria. Su carácter de v. queda superado por la libre e igual formación de voluntad y consenso. El principio moral de la libre comprensión no anula, sin embargo, totalmente la coacción, sino que la hace reconocible libre y racionalmente para los implicados. La coacción es un fundamento de las → sociedades democráticas en la medida en que la ponderación racional de las acciones según el entendimiento independiente de todos por encima de los condicionantes emocionales vale como principio moral. Por eso la v. tiene su opuesto más radical no en la ausencia de v., sino en la → justicia. Esta idea parte del postulado de la → comunicación racional de individuos libres e iguales, que denuncia la justificación de la v. como algo fundamentalmente opuesto a ésta. *W.V.*

*Bibliografía*: N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro III; J. DOLLARD, *Frustration and agression*, New Haven, 1939; M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, París, 1947; A. GLUCKSMANN, *Le discours de la guerre*, París, 1967; A. J. BELDA y H. CÁMARA, *Sub-desarrollo y violencia revolucionaria*, HOAC, Madrid, 1968; O. RAMMSTEDT, ed., *Anarchismus, Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, Colonia/Opladen, 1969; H. ARENDT, Macht und Gewalt, Munich, 1970; *id.*, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1987[2]; J. V. BONDURANT, *Conquest of Violence, The Gandhian Philosophy of Conflict*, Los Ángeles/Londres, 1971; S. STORR, *Sobre la violencia*, Kairós, Barcelona, 1973; *id.*, *La agresividad humana*, Alianza, Madrid, 1987[5]; S. PAPCKE, *Progressive Gewalt, Studien zum sozialen Widerstandsrecht*, Frankfurt, 1973; H. WERBIK, *Theorie der Gewalt*, Munich, 1974; U. MATZ, *Politik und Gewalt*, Friburgo/Munich, 1975; G. SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976; M. GANDHI, *Hacia un socialismo no violento*, La Pléyade, Buenos Aires, 1977; F. LAPLANTINE, *El filósofo y la violencia*, Edaf, Madrid, 1977; VAN RILLAER, *La agresividad humana*, Herder, Barcelona, 1978; Y. MICHAUD, *Violence et politique*, París, 1978; E. SEVERINO, *Téchne, Le radici della violenza*, Milán, 1979; *La violence et ses causes*, UNESCO, París, 1980; J. KRISHNAMURTI, *Más allá de la violencia*, Edhasa, Barcelona, 1980[3]; A. DOU, ed., *Sobre la violencia*, Mensajero, Bilbao, 1981; J. L. LINARES, *Agresividad e ideología: el debate de la violencia humana*, Fontamara, Barcelona, 1981; M. MAFFESOLI, *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona, 1982; W. LIENEMANN, *Gewalt und Gewaltverzicht*, Munich, 1982; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; *Sobre la violencia y la ética*, Cruz Roja Española, Madrid, 1984; K. LORENZ, *Sobre la agresión, El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid, 1985[6]; I. EIBL-EIBESFELDT, *Guerra y paz*, Salvat, Barcelona, 1987; *id.*, *Etología: Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona, 1979; E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1987[5]; S. COTTA, *Las raíces de la violencia*, Eunsa, Baranain (Navarra), 1987; J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987; J. MARTÍN RAMÍREZ *et al.*, *Essays on violence*, Universidad de Sevilla, 1987; M. HENRY, *La barbarie*, París, 1987.

**virtud** (gr. *areté*; lat. *virtus*). Desde Platón y Aristóteles, la v. es el concepto fundamental de la é. Aunque devaluado en la

época moderna en beneficio del concepto de → deber y debido a la inflación de las v. «burguesas» periféricas, instrumentales y funcionales (amor al → orden, economía, puntualidad, diligencia: → trabajo), este concepto, entendido correctamente, no ha perdido empero su significación é. central. La v. es el → ideal de la auto- (→) educación en la excelencia de la persona humana. No consiste ni en la represión de las inclinaciones espontáneas ni en la retirada a una ascesis de → renuncia al mundo, ni la conservación o sobrevaloración de normas instrumentales de conducta históricamente superadas. La v. es una práctica de vida adquirida por un ejercicio continuado: la disposición de las facultades y fuerzas emocionales y cognitivas (carácter) a realizar el → bien moral, a fin de que éste no resulte ni del azar ni tampoco del simple hábito o la presión social, sino de una → libertad —aun con una dosis de necesidad—, es decir, del poder y la fuerza del yo de una personalidad moralmente formada.

Negativamente, ser virtuoso significa no ser juguete ni de los impulsos —de las → necesidades y → pasiones naturales (vicio)— ni de las expectativas sociales de rol, sino más bien situarse críticamente respecto a éstas y haber desarrollado las motivaciones naturales y sociales de forma espontánea y reflexiva en orden a su recíproca compatibilidad y ésta con las de los demás. Ser virtuoso significa llevar una vida responsable y consecuente con uno mismo y con los demás, y fomentar el propio autodesarrollo, lo que proporciona la forma suprema de → placer. La vida virtuosa no se manifiesta (meramente) en acciones heroicas excepcionales, sino a lo largo de toda una vida, en sus diferentes aspectos y ámbitos.

Puede considerarse *una* actitud de vida moral, la v., bajo diferentes aspectos, y también hablar de una pluralidad de v. Desde Platón, es canónica en la tradición occidental la división de las v. en cuatro v. fundamentales (o cardinales), Aristóteles añade otras nuevas, y la → é. cristiana las amplía con las v. *teologales* de fe, → esperanza y caridad.

*a*) La → prudencia, una v. del intelecto (*arete dikanoietike*), es la capacidad y firme propósito de reconocer aquí y ahora los medios justos y formas adecuadas para determinar —frente a los engaños ideológicos y el autoengaño—, con sentido de la realidad y sentido crítico, lo que es moralmente bueno en una situación dada. Las otras tres v. cardinales son v. éticas (*aretai ethikai*) o prácticas que, completando la prudencia, hacen al hombre capaz y dispuesto a mantener un esfuerzo continuado de ordenar imperturbablemente su voluntad al bien moral. Su definición básica se remonta a Aristóteles. Según éste, las v. no son modelos de conducta inmutables y deducibles objetivamente, sino estructuras de comportamiento abiertas a las diferentes formas de encontrar, según el temperamento, la situación sociocultural y personal, el justo medio entre dos extremos: el exceso y el defecto, donde puede arruinarse la persona.

*b*) La → justicia es la actitud de respeto de la propia dignidad y de la de los demás, que se rebela tanto contra la injusticia propia como contra la sufrida por uno.

*c*) La → fortaleza es la disposición —cuyo exceso es la temeridad y cuyo defecto, la cobardía— a defender la propia vida y la de otros, y las convicciones propias, incluso frente a las amenazas, físicas, sociales o políticas (valor civil); también la disposición a mantener la vida y dignidad incluso con → sufrimientos, persecuciones o enfermedades.

*d*) La → templanza rechaza tanto la represión de las pulsiones humanas como el empeño desenfrenado en satisfacerlas. Libera a la persona del poder natural y despótico del deseo de comida, bebida, placer sexual, riquezas y honores, así como de la aversión hacia el sufrimiento físico y moral, y ordena las tendencias a una sa-

tisfacción armoniosa de los diferentes placeres sensoriales y espirituales, haciendo posible la → felicidad.

Sobre la base de su concepto de → libertad, entendida como autonomía, Kant ha definido la v. como la fuerza moral en la prosecución del deber, que no puede convertirse nunca en hábito, sino proceder siempre *ex novo* y originalmente del carácter movido por una buena intención.

Entre las v. hoy reconocidas como relevantes figuran la solidaridad (→ benevolencia) como disposición a ayudar a los que sufren y a los oprimidos, la → tolerancia como respeto de las opiniones y formas de conducta diferentes, y la paciencia como capacidad de confiar, de aceptar el mundo y a los demás, de esperar el momento adecuado para actuar y de tener sentido de la medida. *O.H.*

*Bibliografía*: PLATÓN, *Cármides*; *id.*, *Laques*; *id.*, *Protágoras*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, qq. 49-89; *id.*, *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*; N. MALEBRANCHE, *Traité de morale*; A. SMITH, *The Theory of Moral Feelings*; I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 2.ª parte; F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*; M. SCHELER, Zur Rehabilitierung der Tugend; *id.*, *Ética*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1941/1942; L. ROBIN, *La moral antigua*, Argos, Buenos Aires, 1947; A. GEULINCX, *Ethik Oder Über die Kardinaltugenden*, Hamburgo, 1948; V. FELIU EGIDIO, *Teoría de la virtud*, RACMP, Madrid, 1954; O. LOTTIN, «Aristote et la connexion des vertus morales», en *Autour d'Aristote*, Lovaina, 1955; A. GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, 1957; R. A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, 1963; P. CHAUCHARD, *Vices et vertus, vertus et vices. La passion de l'optimum*, París, 1963; V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, 3 vols., París, 1968-72; J. PIEPER, *Justicia y fortaleza*, Rialp, Madrid, 1968; *id.*, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1980[2]; *id.*, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980[2]; *id.*, *Auskunft über die Tugenden*, Zurich, 1970; G. EIFLER, ed., *Ritterliches Tugendsystem*, Darmstadt, 1970; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie, Das Modell des Aristoteles*, Munich/Salzburgo, 1971, cap. II, 2, 3, 5; E. H. ERIKSON, *Einsicht und Verantwortung*, Frankfurt, 1971; J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, 2.ª parte, Revista de Occidente, Madrid, 1972[5]; W. EISENHUT, *Virtus romana*, Munich, 1973; O. BETZ, ed., *Tugenden für heute*, Munich, 1973; O. F. BOLLNOW, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/Berlín/Viena, 1975[2]; P. FOOT, *Virtutes and Vices*, Berkeley, 1978; K. RAHNER, *Mut zur Tugend*, Basilea, 1979; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990; A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

**virtudes cardinales** → virtud.

**virtudes cristianas** → ética cristiana; virtud.

**virtudes teologales** → virtud.

**voluntad.** La significación ética de la v. está en que tradicionalmente se supone la garantía de la → libertad del ser humano, que sustrae a éste de la necesidad natural (→ determinación). El obrar moral sólo es posible si el ser humano puede elegir libremente. Hobbes, uno de los más radicales críticos de la libertad de la v., considera al ser humano como un ser determinado mecánico-causalmente por sus → pasiones (*passions*); aquella pasión en última instancia dominante se denomina v. Frente a este punto de vista, Descartes admite que esta → determinación no rige más que para el cuerpo y las manifestaciones exteriores del hombre, pero éste, en tanto que ser pensante, es enteramente libre de determinarse a sí mismo; es a esta libre autodeterminación a lo que llama v. La é. de la v. que se basa en estas teorías no llega a resolver el problema de la influencia del espíritu libre en un mecanismo corporal regido por la necesidad; el ser humano se fragmenta en dos sustancias: cuerpo y alma. Las teorías recientes confirman la opinión de Hobbes al concebir al hombre como un ser que busca la satisfacción de sus → necesidades y pulsiones. Sin embargo, discuten

que la satisfacción de los deseos se desarrolle según mecanismos causales del tipo estímulo-respuesta. Lo que distingue al hombre del animal es su capacidad, no de reaccionar a las señales de peligro, sino de prever las situaciones mediante símbolos lingüísticos e incluso configurarlas activamente. Su libertad situacional, posibilitada por el pensamiento y el lenguaje, le permite desplegar una actividad intencional, orientada a fines precisos. La posibilidad de la acción intencional coincide parcialmente con la hipótesis idealista de Descartes de que el hombre tiene una voluntad libre. Pero, frente a ella, las teorías modernas (fenomenología, filosofía de la existencia y filosofía del lenguaje ordinario: el último Wittgenstein y Ryle) rechazan que el ser humano esté compuesto de dos sustancias, siendo su v. parte del espíritu.

La v. sería más bien la sustancia una de un ser que actúa corporalmente (→ cuerpo). Pero la noción de v. pierde entonces su significación; se reduce a una capacidad de la acción humana relativamente libre, en parte ligada a la situación, es decir, motivada, y en parte independiente de la situación mediante el lenguaje, es decir, de configuración relativamente libre o intencional. Esta libertad relativa de la acción (no de la v.) consiste en que el ser humano ha sido introducido al lenguaje mediante la → socialización: con el lenguaje ha aprendido a dominar prácticamente situaciones de acuerdo con reglas. Este aprendizaje mediante la habituación y universalización le permite basar su vida en una sucesión de acciones libres en tanto aprendidas. Más allá de esto, los desarrollos ulteriores (condicionados por conflictos, crisis, etc.) exigen la toma de → decisiones conscientes, basadas en una reflexión expresa, para que pueda mantenerse la libertad de acción.

Mientras que Kant y Hegel sólo concebían garantizada la decisión racional mediante una v. (autónoma) estrictamente separada de las necesidades y deseos humanos, que constituía formalmente la libertad de la decisión, las teorías modernas han intentado desarrollar la racionalidad del querer a partir de las propias necesidades y deseos mediante procesos de reflexión consciente y → comunicación.

En cualquier caso, el libre arbitrio en el obrar sólo está plenamente garantizado en las condiciones de una realidad libre de → enfermedad y opresión. La opresión política y social y una educación perturbada producen una quiebra sistemática en el → individuo, que compromete total o parcialmente la libertad de acción o en el conflicto de intenciones contrapuestas (neurosis) o en la huida de la realidad (psicosis). Con ello, puede limitarse considerable o incluso totalmente la → responsabilidad moral de la persona. *A.S.*

*Bibliografía*: P. CHAUCHARD, *La educación de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1983[3].

**voluntad, ética de la** → voluntad.

**voluntad de poder** → filosofía de la vida.

**voluntarismo** → filosofía de la vida.

# Y

**yo** → persona.

**yoga** → ética hindú.

# Z

**zen** → ética budista.

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

## 1. Fuentes

**Platón**
(427-347 a.C)

*Platonis Opera* (griego), ed. de J. Burnet, 6 vols., Clarendon Press, Oxford, 1899-1908 («Biblioteca Oxoniensis»), se han hecho muchas reimpresiones; *Platón. Diálogos*, ed. J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, 5 vols., Madrid, 1985-1992; *Plató. Diàlegs* (griego-catalán), Fundació Bernat Metge, 8 vols., Barcelona, 1924-1989; *Apologia de Sòcrates*, ed. J. Vives y trad. J. Crexells, Laia, Barcelona, 1981; *Parmènides. Teetet*, ed. J. Montserrat y trad. J. Leita, Edicions 62, Barcelona, 1990; *Las leyes* (griego-castellano), 2 vols., ed. J. M. Pabón y M. Fernández, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

**Aristóteles**
(384-322 a.C.)

*Aristotle* (griego-inglés), 23 vols., Loeb Classical Library, Londres, 1935 ss.; *Política* (griego-castellano), ed. y trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951 y ediciones posteriores; *Ética a Nicómaco* (griego-castellano), ed. y trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959 y ediciones posteriores; *La política*, ed. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Política*, trad. M. García, Gredos, Madrid, 1988; *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

**Epicuro**
(341-270 a.C.)

*Epicuro. Opere*, ed. de Arrighetti, Turín, 1973; *Epicurea*, ed. de Usener, Leipzig, 1887, reimpr. Stuttgart, 1966; *Obras*, trad. M. Jofresa, Tecnos, Madrid; *Ética de Epicuro* (griego-castellano), ed. C. García Gual y E. Acosta Mende, Barral, Barcelona, 1974; *Epicur*, ed. y trad. de Montserrat Jofresa, Bernat Metge, Barcelona, 1975.

**Estoicos**

*Stoicorum veterum fragmenta* (griego), ed. J. von Arnim, 4 vols., Teubner, Stuttgart, 1964; *Les Stoïciens*, ed. E. Bréhier y P. M. Schuhl, Gallimard, París, 1962.

**Cicerón**
(106-43 a.C.)

*Ciceronis opera*, I-VIII, ed. Orelli Baiter-Helm, Zurich, 1845-1861; *Las leyes*, trad. de A. D'Ors, Col. Clásicos Políticos, Madrid, 1953; *Las leyes*, ed. R. Labrousse, Alianza Editorial, Madrid, 1989; *Sobre la República*, trad. A. D'Ors, Gredos, Madrid, 1984; *Tratado de los deberes*, ed. J. Santa Cruz, Editora Nacional, Madrid, 1975; *Sobre los deberes*, trad. J. Guillén, Tecnos, Madrid; *Sobre la República. Sobre las leyes*, trad. C. Codoñer, Tecnos, Madrid, 1986; *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. V.-J. Herrero, Gredos, Madrid, 1987.

**Séneca**
(4-65 d.C.)

*Works*, 10 vols., Heineman, Londres, 1967-1979; *Obras completas*, trad. L. Riber, Aguilar, Madrid, 1966; *Diálogos*, ed. C. Codoñer, Editora Nacional, Madrid, 1984; *Tragedias*, 2 vols., trad. J. Luque, Gredos, Madrid, 1979-1980; *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., trad. I. Roca, Gredos, Madrid, 1989; *Sobre la felicidad*, trad. J. Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1991; *De la cólera*, trad. E. Otón, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Sobre la clemencia*, trad. C. Codoñer, Tecnos, Madrid, 1988; *De la ira* (latín-catalán), trad. C. Carbó, Barcelona, 1924; *Qüestions naturals* (latín-catalán), 2 vols., trad. C. Carbó, Bernat Metge, Barcelona, 1956-1957.

**Epicteto**
(50-130)

*Epictetus, Diatribai, Encheiridio, Fragmente* (griego-inglés), 2 vols., Loeb Classical Library, Londres, 1928; *Pláticas por Arriano* (griego-castellano), 4 vols., trad. P. Jordán de Urriés, Col. Hispánica, Madrid, 1957-1973; *Enquiridión*, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid.

**Marco Aurelio**
(121-180)

*In semet ipsum libri XII* (griego), Teubner, Lipsiae, 1913; *Marcus Aurelius* (griego-inglés), Loeb Classical Library, Londres, 1916; *Meditaciones*, trad. R. Bach, Gredos, Madrid, 1990.

**Clemente de Alejandría**
(150-216)

*Protreptikos, Paidagogos, Stromateis* (griego), en J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, París, 1851 ss., vols. 8 y 9.

**Plotino**
(205-270)

*Plotini Opera* (latín), ed. P. Henry y H. R. Schwyzer, 3 vols., Clarendon Press, Oxford, 1964-1982; *Enéadas I-IV*, trad. de J. Igal, Gredos, Madrid, 1982-1985.

**Ambrosio de Milán**
(339-397)

*Opera Omnia*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vols. 14-17; *Opera* (latín-italiano), ed. Biblioteca Ambrosiana.

**Agustín de Hipona**
(354-430)

*Opera Omnia*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vols. 32-47; *Obras* (latín-castellano), 22 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 ss.; *Confesiones*, Colección Austral de Espasa-Calpe, Madrid, 1985; *Soliloquis*, trad. y ed. J. Pegueroles, Laia, Barcelona, 1982; *Sermons*, trad. y ed. J. Balcells, Barcino, Barcelona, 1926; *La Ciutat de Déu*, trad. P. X. D'Olot, Barcino, Barcelona, 1932.

**Boecio**
(*c*. 470-*c*. 525)

*Opera Omnia*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vols. 63-64; *Consolación de la Filosofía*, trad. Esteban Manuel de Villegas.

**Anselmo, san**
(1035-1109)

*Opera Omnia*, ed. F. S. Smith, 6 vols., Nelson, Edimburgo, 1938-1961; *Obras Completas* (latín-castellano), ed. J. Alameda, 2 vols., BAC, Madrid, 1952-1953.

**Pedro Abelardo**
(1079-1142)

*Opera* (latín), ed. V. Cousin, 2 vols., París, 1849 (reed. Hildesheim, 1970); *Peter Abelard's Ethics* (latín-inglés), ed. D. E. Luscombe, Clarendon Press, Oxford, 1971; *Ética*, trad. A. J. Cappelletti, Aguilar, Madrid, 1971; *Ética*, Tecnos, Madrid; *Cartas de Abelardo a Heloísa*, trad. C. Peri-Rossi, Olañeta, Palma de Mallorca, 1982.

**Tomás de Aquino**
(1225-1274)

*Summa Theologica* (latín, 5 vols. y latín-castellano, 16 vols.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 ss.; *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello (cum texto ex recensione Leonina), 3 vols., Marietti, Turín, 1952; *Suma Teológica*, trad. de I. Quiles, Colección Austral de Espasa-Calpe, Madrid; *Quaestiones disputatae* (latín), 2 vols., Marietti, Turín-Roma, 1964 (I: *De veritate*, ed. R. Spiazzi; II: *De potentia, De anima, De malo, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus carinalibus*, ed. B. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto y P. M. Pession); *Quaestiones quodlibetales* (latín), ed. R. Spiazzi, Marietti, Turín, 1956; *Expositio in 10 libros eticorum Aristotelis ad Nicomachum* (latín), ed. A. Pirotta, Marietti, Turín, 1934; *In libros politicorum Aristotelis expositio* (latín), ed. R. Spiazzi, Marietti, Turín, 1951; *Summa contra gentiles* (latín-castellano), 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 ss.; *La monarquía*, trad. L. Robles y A. Chueca, Tecnos, Madrid, 1989; *De les passions de l'ànima*, ed. y trad. J. Batalla, Edicions 62, Barcelona, 1992; *Antologia metafísica*, ed. F. Canals y trad. A. Prevosti, Edicions 62, Barcelona, 1991.

**Marsilio de Padua**
(1280-1342)

*Defensor Pacis* (latín), ed. Ch. W. Previté-Orton, Cambridge University Press, 1929; *El defensor de la paz*, trad. L. Martín, Tecnos, Madrid, 1989.

**N. Maquiavelo**
(1469-1527)

*Opera di Macchiaveli* (italiano), ed. E. Raimondi, Mursia, Milán, 1969; *Obras*, trad. J. A. G. Larroyo, Barcelona, 1961; *Obras políticas de Maquiavelo*, trad. de L. Navarro, Poseidón, Buenos Aires, 1943; *Historia de Florencia*, trad. F. Fernández Murga, Alfaguara, Madrid, 1979; *El Príncipe*, trad. M. A. Granada, Península, Barcelona, 1981; *id.*, trad. A. Puigdomènech, Tecnos, Madrid, 1988; *Cartas privadas de N. Maquiavelo*, ed. y trad. L. A. Arocena, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1979; *Del arte de la guerra*, trad. M. Carrena, Tecnos, Madrid, 1988; *Escritos políticos e históricos*, trad. F. Méndez, Toledano, Barcelona; *Escritos políticos breves*, trad. M. T. Navarro, Tecnos, Madrid.

**Tomás Moro**
(1478-1535)

*The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More* (latín-inglés), ed. E. Surtz y J. H. Hexter, New Haven/Londres, 1965; *Utopía*, trad. P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid, 1984; *Utopía*, trad. Agustín Millares, en E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México.

**J. Bodin**
(1530-1596)

*Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, París, 1951 ss.; *Los seis libros de la República*, ed. y trad. P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1986.

**M. de Montaigne**
(1533-1592)

*Oeuvres complètes*, ed. A. Thibaudet y M. Rat, Gallimard-La Pléiade, París, 1962; *Ensayos*, 2 vols., ed. R. Sáenz y trad. C. Román, Aguilar, Madrid, 1962; *id.*, trad. J. G. de Lauces, Orbis, Barcelona, 1985; *id.*, 3 vols., trad. D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 1987; *Apologia de Ramon Sibiuda*, ed. P. Lluís Font, Laia, Barcelona, 1982; *Ensayos pedagógicos*, trad. L. de Zulueta, Anaya, Madrid, 1968.

**L. de Molina**
(1535-1600)

*De justitia et jure*, 6 vols., Cuenca, 1593-1600 (trad. M. Fraga Iribarne, Madrid, 1941 ss.).

**F. Suárez**
(1548-1617)

*Opera Omnia* (latín), ed. M. André, 28 vols., París, 1856-1878; *De legibus* (latín-castellano), ed. L. Perena, V. Abril y P. Suner, 8 vols., CSIC, Madrid, 1973; *Metaphysicorum disputationum*, ed. y trad. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1969.

**F. Bacon**
(1561-1626)

*The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Hearth, 7 vols., Londres, 1857-1859 (reed. Stuttgart, 1961-1963); *La Nueva Atlántida*, en E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México, 1986; *Ensayos sobre moral y política*, trad. Á. Rojas, Lautaro, Buenos Aires, 1946; *Novum Organum*, trad. F. Gallach, Madrid, 1933, y trad. C. Hernando, Losada, Buenos Aires, 1961; *Novum Organum* (catalán), ed. M. A. Granada y trad. R. Gual, Laia, Barcelona, 1987; *El avance*

de saber, trad. M. L. Balseiro, Alianza Editorial, Madrid, 1988; *La gran restauración*, trad. M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

**D. Pérez de Mesa**
(1563-1647)

*Política o razón de Estado*, ed. L. Perena y C. Baciero, Corpus Hispanorum de Pace XX, Madrid, 1980.

**T. Campanella**
(1568-1639)

*Tutte le Opere*, ed. L. Firpo, Mondadori, Milán, 1954 ss.; *Opere* (latín-italiano), ed. N. Bobbio, Einaudi, Turín, 1941; *Metafisica* (latín-italiano), ed. G. di Napoli, 3 vols., Zanichelli, Bolonia, 1967; *La Città del Sole*, ed. R. di Mattei, Colombo Editore, Roma, 1953; *La ciudad del Sol*, trad. A. Caballero, Aguilar, Madrid, 1972; *La ciudad del Sol*, trad. A. Mateos, en E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México, 1986; *Aforismos políticos*, trad. M. Hurtado, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

**H. Grocio**
(1583-1645)

*De jure belli ac pacis*, ed. F. W. Kelsey, Lyon, 1939; *The Law of War and Peace*, Oxford, 1925, Indianapolis, 1962; *Del Derecho de presa. Del Derecho de la guerra y de la paz* (latín-castellano), ed. P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987; *De la libertad de los mares*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

**T. Hobbes**
(1588-1679)

*The English Works of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-1845, reimp. en Scientia Verlag, Aalen, 1966; *Opera philosophica quae latine scripsit*, 5 vols., Londres, 1839-1845, reimp. en Scientia Verlag, Aalen, 1966; *Leviathan*, ed. Oakeshott, Blackwell, Oxford, 1964; *Leviatán*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1989; *The Elements of Law Natural and Political*, ed. F. Tönnies, Cambridge, 1888, reimp. Aalen, 1961; *Libertad y necesidad y otros escritos*, ed. y trad. B. Forteza, Península, Barcelona, 1991.

**R. Descartes**
(1596-1650)

*Oeuvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, 11 vols., Vrin y CNRS, París, 1964 ss.; *Oeuvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, NFR, París, 1953; *Obras escogidas*, trad. E. de Olaso y T.

Zwanck, Sudamericana, Buenos Aires, 1967; *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, ed. M. García Morente, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1986; *Discurso del método*, trad. R. Frondizi, Alianza Editorial, Madrid, 1970; *Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 1987; *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977; *Meditaciones metafísicas*, Orbis, Barcelona, 1985; *Reglas para la dirección de la mente*, trad. F. P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1970; *Tratado del hombre*, ed. y trad. G. Quintás, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

**F. de la Rochefoucauld**
(1613-1680)

*Oeuvres complètes*, Gallimard-La Pléiade, París, 1973; *Máximas*, Akal, Madrid; *Memorias*, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid.

**B. Pascal**
(1623-1662)

*Oeuvres*, ed. Brunschvicg, E. Boutreaux y Gazier, 14 vols., París, 1908-1914; *Oeuvres complètes*, ed. J. Mesnard, París, 1964; *Oeuvres complètes*, ed. E. Chevalier, París, 1954; *Obras*, trad. C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981; *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Alianza Editorial, Madrid, 1981; *id.*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967; *id.*, Sarpe, Madrid, 1984; *id.*, Fama, Barcelona, 1953; *id.*, Zeus, Barcelona, 1969; *id.*, Orbis, Barcelona, 1985; *id.*, Planeta, Barcelona, 1986; *Opúsculos*, trad. F. García, Aguilar, Madrid, 1964.

**A. Geulincx**
(1624-1669)

*De virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes cardinales vocantur*, Phil. Bibl. Meiner, Hamburgo, 1949.

**J. Locke**
(1632-1704)

*The Works in Ten Volumes*, Londres, 1823, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1963; *Two Tracts on Government*, ed. P. Abrams, Cambridge, 1969; *Essays on the Law of Nature*, ed. W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954; *Two Treatises on Government*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, Clarendon Press, Oxford, 1894, Nueva York, 1959; *A Letter Concerning Toleration*, ed. Klibansky y Gough; *Some Thoughts Concerning Education*, ed. John W. y Jean S. Yolton, Clarendon Press, Oxford, 1990; *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, FCE, México, 1941; *id.*, Aguilar, Madrid, 1969; *id.*, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1991; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1990; *Sobre el gobierno*, en *Robert Filmer, Patriarca y John Locke, So-*

*bre el gobierno* (inglés-castellano), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966; *Carta sobre la tolerancia*, Grijalbo, Barcelona, 1975; *id.*, ed. P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1985; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. S. Rábade y M. E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980; *id.*, Orbis, Barcelona, 1985; *id.*, Aguilar, Madrid, 1985; *Pensamientos sobre la educación*, Akal, Madrid, 1986; *id.*, Humanitas, Barberà del Vallès, 1982; *Assaig sobre el govern civil. Carta sobre la tolerància*, ed. J. Ramoneda y trad. J. Medina y J. Sellent, Laia, Barcelona, 1983.

**S. Pufendorf**
(1632-1694)

*Elementorum jurisprudentia universalis libri duo* (latín-inglés), Oxford/Londres, 1931; *De jure naturae et gentium libri octo* (latín-inglés), 2 vols., Oxford, 1934; *De officis hominis et civis juxta legem naturalem* (latín-inglés), Nueva York/Londres, 1973.

**B. Spinoza**
(1632-1677)

*Opera*, ed. C. J. Gerhardt, 4 vols., Winter, Heidelberg, 1925; *Obras completas*, 5 vols., Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977; *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1987; *id.*, Orbis, Barcelona, 1980; *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Tratado político*, trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Tratado teológico-político. Tratado político*, trad. E. Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 1985; *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988; *Correspondencia completa*, trad. J. D. Sánchez, Hiperión, Madrid, 1988.

**G. W. Leibniz**
(1646-1716)

*Opera philosophica*, ed. J. E. Erdman, Berlín, 1840, reimp. Scientia Verlag, Aalen, 1959; *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890, reed. Olms, Hildesheim, 1978; *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1923-1976; *Discurso de metafísica*, trad. J. Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *id.*, Orbis, Barcelona, 1983; *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 1980; *id.*, Orbis, Barcelona, 1973; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. J. Echevarría, Editora Nacional, Madrid, 1977; *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979; *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, México, 1960; *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. J. de Salas y trad. J. M. Atencia, Editora Nacional, Madrid, 1984; *La profesión de fe del filósofo*, trad. F. de Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1978; *id.*, Orbis, Barcelona, 1983; *Los elementos del Derecho natural*, trad. T. Guillén, Tecnos, Madrid; *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Tecnos, Madrid, 1990; *La Teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. E. Ovejero, Aguilar, Madrid.

**Fénelon**
(1651-1715)

*Oeuvres complètes*, ed. Gosselin, 10 vols., París, 1840-1852; *Les aventures de Télémaque*, ed. J. Lamaison, Larousse, París, 1937; *De l'éducation des filles*, ed. A. Charel, Hachette, París, 1920; *Écrits et lettres politiques*, Bossard, París, 1920; *La educación de las niñas*, trad. M. A. Navarro, Espasa-Calpe, Madrid, 1910.

**Chr. Thomasius**
(1655-1728)

*Einleitung zur Sittenlehre*, Georg Olms, Nachdruck Hildesheim, 1968; *Ausübung der Sittenlebre*, Georg Olms, Nachdruck Hildesheim, 1968; *Kurzer Entwurf der Politischen Klugheit*, Athenaüm, Nachdruck Frankfurt, 1971.

**G. B. Vico**
(1668-1744)

*Opere*, ed. F. Nicolini, 8 vols., Laterza, Bari, 1936 ss.; *Opere filosofiche*, ed. P. Cristolini, Florencia, 1971; *Opere giuridice*, ed. P. Cristolini, Florencia, 1974; *Ciencia Nueva*, 2 vols., ed. J. M. Bermudo, Orbis, Barcelona, 1985; *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, 4 vols., trad. M. Fuentes, Aguilar, Madrid, 1965-1966; *id.*, trad. J. Carner, FCE, México, 1978; *Antología*, ed. R. Busons, Península, Barcelona, 1989.

**B. de Mandeville**
(1670-1733)

*A Search Into the Nature of Society*, ed. F. B. Kaye, 2 vols., Oxford, 1924, reed. 1957; *The Fable of the Bees, or Privates Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye, Clarendon Press, Oxford, 1966; *Las fábulas de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. J. Ferrater Mora, FCE, México, 1982.

**A. A. C. Shaftesbury**
(1671-1713)

*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Toland, Londres, 1699.

**Ch. Wolff**
(1679-1754)

*Gesammelte Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1965.

**Montesquieu**
(1689-1755)

*Oeuvres complètes*, ed. R. Caillois, 2 vols., Gallimard-La Pléiade, París, 1949-1951; *Oeuvres complètes*, ed. M. A. Masson, 3 vols., Nagel, París, 1950-1955; Seuil, París, 1964; *Cartas persas*, trad. A. Marchena, Tecnos, Madrid, 1986; *id.*, trad. M. C. Iglesias, Alianza Editorial, Madrid, en prensa; *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, trad. M. Huici, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid; *Del espíritu de las leyes*, trad. M. Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 1987.

**J. Butler**
(1692-1752)

*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Londres, 1726, reimp. 1964.

**F. Hutcheson**
(1694-1746)

*Works*, Glasgow, 1772; *System of Moral Philosophy*, Nueva York, reimp. 1968.

**Voltaire**
(1694-1778)

*Oeuvres complètes*, ed. Beuchot, 72 vols. y 92 vols., Société des Gens de Lettres, París, 1785-1789; *Oeuvres complètes*, ed. Moland, 52 vols., París, 1878; *Essai sur les moeurs et l'esperit des nations*, 2 vols., Garnier, París, 1963; *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, trad. H. Rodríguez, Hachette, Buenos Aires, 1959; *Cándido*, trad. L. Fernández de Moratín, Orbis, Barcelona, 1984; *id.*, trad. A. Espina, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Opúsculos satíricos y filosóficos*, trad. C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1978; *Tratado de la tolerancia*, trad. C. Chies, Crítica, Barcelona, 1993[2]; *Ensayo sobre la poesía épica y el gusto de los pueblos*, Mundo Latino, Madrid, 1930; *Filosofía de la historia*, trad. M. Caparrós, Tecnos, Madrid, 1990; *Cartas filosóficas*, ed. F. Savater, Editora Nacional, Madrid, 1976.

**T. Reid**
(1710-1796)

*The Works*, ed. W. Hamilton, Edimburgo, 1846, reed. H. L. Hansel, 1863; *Philosophical Orations*, ed. W. R. Humphries, Aberdeen, 1937.

**D. Hume**
(1711-1776)

*Philosophical Works*, 4 vols., ed. T. H. Green y T. H. Grose, Londres, 1874-1875, reed. Scientia Verlag Aalen, 1964; *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, Claren-

don Press, Oxford, 1978; *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975; *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1977, reimp. Tecnos, Madrid, 1988; *Ensayos políticos*, trad. C. Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 1987; *Ensayos políticos*, trad. E. Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982; *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. y trad. G. López Sastre, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1991; *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1985; *De la moral y otros escritos*, trad. D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982; *Historia natural de la religión*, trad. A. J. Capeletti, H. López y M. Á. Quintanilla, Sígueme, Salamanca, 1974; *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. J. Salas, Alianza Editorial, Madrid, 1984; *Investigació sobre l'enteniment humà*, ed. V. Camps, trad. J. M. Sala-Valldaura, Laia, Barcelona, 1982; *Mi vida/Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

**J.-J. Rousseau**
(1712-1778)

*Oeuvres complètes*, eds. B. Gagnebin y M. Raymond, 4 vols., Gallimard-La Pléiade, París, 1959-1969; *Oeuvres complètes*, ed. M. Launay, 3 vols., Seuil, París, 1971; *Escritos de combate*, trad. S. Masó, Alfaguara, Madrid, 1979; *Escritos religiosos*, trad. A. Pintor-Ramos, Ed. Paulinas, Madrid, 1978; *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987; *Discursos. Professió de fe*, ed. C. Delcampagne, Laia, Barcelona, 1983; *Discurso sobre la economía política*, ed. J. E. Candela, Tecnos, Madrid, 1985; *Las confesiones*, trad. P. Vances, Espasa-Calpe, Madrid, 1979; *id.*, E. Mateu, Barcelona, 1966; *Emilio*, EDAF, Madrid, 1964; *id.*, Bruguera, Barcelona, 1975; *id.*, Alianza Editorial, Madrid, 1990; *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

**D. Diderot**
(1713-1784)

*Oeuvres complètes*, ed. Assèzat-Tourneux, Garnier, París, 20 vols., 1875-1877; *Oeuvres complètes*, ed. Lewinter, 15 vols., Le Club Français du Livre, París, 1969-1973; *Correspondence*, ed. Roth-Varloot, 16 vols., Minuit, París, 1957-1970; *Oeuvres philosophiques*, ed. Vernière, Garnier, París, 1964; *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, trad. R. Soriano y A. Porras, Tecnos, Madrid, 1986; *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. C. Bergés, Orbis, Barcelona, 1981; *Escritos filosóficos*, ed. F. Savater, Editora Nacional, Madrid, 1975.

**C. A. Helvetius**
(1715-1771)

*Oeuvres*, 7 vols., Dex Ports, París, 1784; *Oeuvres*, 5 vols., París, 1792; *Choix de textes*, ed. Severac, París, 1911; *De l'esprit*, ed. G. Besse, París, 1959; *Del espíritu*, ed. J. M. Bermudo, Editora Nacional, Madrid, 1984.

**C. A. Crusius**
(1715-1775)

*Anweisung vernünftig zu leben*, Georg Olms, Hildesheim, 1969.

**P. H. D. D'Holbach**
(1723-1789)

*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), Staktine, Ginebra, 1973; *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (1795), Georg Olms, Hildesheim, 1969; *La morale universelle* (1776), Frommann, Stuttgart, 1970; *Politique naturelle* (1773), Georg Olms, Hildesheim, 1971; *Moral universal o deberes del hombre fundados en su naturaleza*, trad. M. Díaz Moreno, Imprenta de Oliva, Barcelona, 1835; *Sistema de naturaleza*, ed. J. M. Bermudo, Editora Nacional, Madrid, 1982.

**A. Smith**
(1723-1790)

*Works*, ed. D. Stewart, 5 vols., Londres, 1811-1812, reed. Osnabrück, 1963; *Works*, ed. Universidad de Glasgow, 6 vols., Clarendon Press, Oxford, 1976; *The Theory of Moral Sentiments*, ed. E. G. West, Arlington House, Nueva York, 1969; *Teoría de los sentimientos morales*, trad. E. O'Gorman, FCE, México, 1978; *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*, ed. E. Cannan, FCE, México, 1979.

**I. Kant**
(1724-1804)

*Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich preussische Akademie der Wissenschaften, 23 vols., Berlín-Leipzig, 1902 ss.; *Crítica de la Razón Pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1989; *Crítica de la Razón Práctica*, trad. J. Rovira y A. Klein, Losada, Buenos Aires, 1962; *id.*, trad. E. Miñana y M. García Morente, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1975; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1971; *Ideas de una historia universal en el sentido cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987; *Filosofía de la Historia*, FCE, México; *La Paz Perpetua*, trad. J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1989; *Lecciones de Ética*, trad.

R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988; *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989; *Teoría y Práctica*, trad. J. M. Palacios, M. F. Pérez y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986; *Pedagogía*, trad. L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Akal, Madrid, 1983; *Antropología práctica*, ed. R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990.

**J. G. Herder**
(1744-1803)

*Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, 33 vols., Berlín, 1877-1913, reed. Hildesheim, 1967-1968; *Herders Briefe*, ed. W. Dobbek, Berlín, 1959; *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982; *Herder y su ideal de la humanidad*, trad. R. Fuentes, Espasa-Calpe, Madrid, 1930; *Encara una filosofia de la història*, ed. Ll. Sala i Molins y J. Leita, Laia, Barcelona, 1983.

**J. Bentham**
(1748-1832)

*Works*, ed. J. Bowring, 11 vols., Edimburgo-Londres, 1839-1843, reed. Nueva York, 1962; *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. Burns y Hart, The Athlone Press-Oxford University Press, 1968 ss.; *Fragmento sobre el gobierno*, Aguilar, Madrid, 1973; *id.*, Sarpe, Madrid, 1985; *Escritos económicos*, FCE, México, 1978; *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1979; *Tratados de legislación civil y penal*, Editora Nacional, Madrid, 1981; *El panòptic*, trad. E. Mira y ed. J. Ramoneda, Edicions 62, Barcelona, 1985; *Bentham*, ed. J. M. Colomer, Península, Barcelona, 1991; *Falacias políticas*, ed. B. Pendás, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990; *Cartas españolas de J. Bentham*, ed. P. Schwartz y C. Rodríguez Braun, en *Moneda y Crédito*, 165 (1983); *Tratado de las pruebas judiciales*, trad. M. Ossorio, Ed. Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1971.

**J. C. F. Schiller**
(1759-1805)

*Sämtliche Werke*, Nationalausgabe, Böhlau, Weimar, 1943 ss.; *Sämtliche Werke*, ed. Fricke-Göpfert, 5 vols., Hanser, Munich, 1972; *Philosophische Schriften und Gedichte*, ed. E. Kühnemann, 1910; *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. J. Feijóo, Anthropos, Barcelona, 1990; *id.*, trad. M. García Morente, Tecnos, Madrid, 1989; *Filosofía de la historia*, trad. J. A. Ortega, UNAM, México, 1958; *Sobre la gracia y la dignidad*, Icaria, Barcelona, 1985.

**J. G. Fichte**
(1762-1814)

*Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte, 8 vols., Berlín, 1845-1846; reed. 11 vols., Leipzig, 1924, Berlín, 1965; *Nachgelassene Werke*, ed. I. H. Fichte, 3 vols., Bonn, 1834-1835;

reed. Berlín, 1862; *Gesamtausgabe*, ed. R. Lauth-H. Jacob, Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Stuttgart, 1964; *El destino del hombre*, trad. E. Ovejero, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1976; *Discursos a la nación alemana*, trad. L. A. Acosta y M. J. Varela, Tecnos, Madrid, 1988; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*, trad. F. Oncina, Tecnos, Madrid, 1986; *Introducción a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987; *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975; *Reseña de «Enesidemo»*, trad. V. E. López y J. Rivera, Hiperión, Madrid, 1982; *Los caracteres de la Edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976; *El Estado comercial cerrado*, trad. J. Franco, Tecnos, Madrid.

**G. W. F. Hegel**
(1770-1831)

*Hegel's Werke*, 20 vols., ed. K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; *Gesammelte Werke*, ed. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburgo, 1968 ss.; *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, ed. H. Glockner, 26 vols., Stuttgart, 1927-1940, reed. 1963 ss.; *Escritos de juventud*, trad. F. Rubio Llorente, FCE, México, 1965; *El espíritu del cristianismo y su destino*, trad. A. Llanos, Kairós, Buenos Aires, 1970; *Historia de Jesús*, trad. S. González Noriega, Taurus, Madrid, 1975; *Esencia de la filosofía y otros escritos*, trad. D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980; *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979; *La Constitución de Alemania*, trad. D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1972; *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces y R. Guerra, FCE, México, 1966; *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968; *Lecciones sobre filosofía del derecho*, trad. J. L. Vernal, Sudamericana, Buenos Aires, 1975; *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975; *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *Filosofía de la historia*, trad. Quintana Cabañas, Zeus, Barcelona, 1971; *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. W. Roces, FCE, México, 1977; *Estética*, 2 vols., trad. R. Gabás, Península, Barcelona, 1989; *El sistema de la eticidad*, trad. L. González Ontoria, Editora Nacional, Madrid, 1982.

**F. W. J. Schelling**
(1775-1854)

*Schelling's Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ed. Schotër, 1927, reed. Munich, 1965; *Briefe und Dokumenta*, ed. H. Fuhrmans, 3 vols., Bonn, 1962-1975; *Sistema del idealismo trascendental*, Península, Barcelona, 1987; *Investigación sobre la esencia de la libertad humana*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989; *id.*, trad. R. Armengol, La Pléyade, Buenos Aires, 1950; *Sobre la esencia de la libertad humana*, trad. C. Estrada, Juárez, Buenos Aires, 1969; *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, La Pléyade, Buenos Aires, 1959; *La relación del arte con la naturaleza*, trad. A. Castaño, Sarpe, Madrid, 1985; *Bruno o del principio divino y natural de las cosas*, trad. A. Zoroya, Madrid, 1968, y trad. F. Pereña, Orbis, Barcelona, 1985; *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, trad. J. L. Villacañas, Gules, Valencia, 1984; *Antología*, ed. J. L. Villacañas, Península, Barcelona, 1987; *La estrategia del conflicto*, trad. A. Martín, Tecnos, Madrid, 1964.

**A. Schopenhaner**
(1788-1860)

*Sämtliche Werke*, ed. W. F. von Löhneysen, 5 vols., Cotta-Insel, Stuttgart-Frankfurt, 1960-1967; *El mundo como voluntad y como representación*, trad. E. Ovejero, Porrúa, México, 1987, y Orbis, Barcelona, 1985; *Sobre la voluntad de la naturaleza*, trad. M. Unamuno, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires, 1970; *El fundamento de la moral*, trad. V. Romano, Aguilar, Madrid; *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, trad. V. Romano, Aguilar, Madrid, 1967; *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. V. Romano, Aguilar, Madrid, 1967; *Alrededor de la filosofía*, trad. J. Vives, Picazo, Barcelona, 1969; *El arte del buen vivir*, EDAF, Madrid, 1983; *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Aguilar, Buenos Aires, 1970; *La libertad*, Prometeo, Valencia, 1968; *Sobre el libre albedrío*, trad. V. Romano, Aguilar, Madrid; *Estudios de historia filosófica*, trad. E. González Blanco, Buenos Aires, 1945; *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid, 1981; *Sobre la libertad humana*, trad. E. Imaz, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

**I. H. Fichte**
(1796-1879)

*System der Ethik*, Nachdruck, Scientia, Aalen, 1969.

**A. Comte**
(1798-1857)

*Oeuvres complètes*, 12 vols., Anthropos, París, 1968-1970; *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. J. Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1981, trad. C. Bergés, Aguilar, Madrid, 1964, y Orbis, Barcelona, 1984; *Curso de filosofía positiva* (lecciones I y II), trad. J. M. Revuelta, Orbis, Barcelona, 1984; *Catecismo positivista*, trad. A. Bilbao, Editora Nacional, Madrid, 1982; *Primeros ensayos*, trad. F. Giner de los Ríos, FCE, Madrid, 1942, reimp. 1977; *Física social*, trad. D. Negro, Aguilar, Madrid, 1981.

**J. H. Newman**
(1801-1890)

*Collected Works*, 41 vols., Londres, 1874-1921; *Collected Works*, ed. C. F. Harold, Londres-Nueva York, 1947 ss.; *Escritos autobiográficos*, Taurus, Madrid, 1963; *Historia de mis ideas religiosas*, Fax, Madrid, 1940; *Antología*, Difusión, Buenos Aires, 1946; *El asentismo religioso*, trad. J. Vives, Herder, Barcelona, 1960.

**L. Feuerbach**
(1804-1872)

*Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin y F. Jodl, 10 vols., Stuttgart, 1903-1911, reed. 13 vols., 1959; *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias, Sígueme, Salamanca, 1975; *Tesis*

*provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, ed. E. Subirats, Labor, Barcelona, 1976; *id.*, trad. J. M. Quintana, Humanitas, Barcelona, 1984; *Manifestos antropològics*, ed. y trad. G. Armengual, Laia, Barcelona, 1984.

**M. Stirner**
(1806-1856)

*Der Einzige und sein Eigentum*, O. Wigand, Leipzig, 1845; *Kleinere Schriften*, ed. J. H. Mackay, Schuster und Loeffler, Berlín, 1898, reed. 1966; *El único y su propiedad*, 2 vols., Orbis, Barcelona, 1985.

**J. S. Mill**
(1806-1873)

*Collected Works*, ed. F. E. L. Priestley y J. M. Robson, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 1963 ss.; *Mill's Ethicals Writtings*, ed. J. B. Schneewind, Nueva York, 1965; *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Barcelona, 1973; *Principios de economía política*, trad. T. Ortiz, FCE, México, 1978; *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, trad. D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979, y Orbis, Barcelona, 1985; *Sobre la libertad*, trad. P. de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *El utilitarismo*, trad. E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984; *Sobre la libertad. El utilitarismo*, trad. J. Sainz y R. Castilla, Orbis, Barcelona, 1984; *Del gobierno representativo*, trad. Marta C. C. de Iturbe, Tecnos, Madrid, 1985; *Correspondencia* con Tocqueville, FCE, México, 1985; *La utilidad de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *Autobiografía*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1987; *Tres ensayos sobre la religión*, trad. D. Negro Pavón, Aguilar, Buenos Aires, 1982.

**P.-J. Proudhon**
(1809-1865)

*Oeuvres complètes*, 26 vols., París, 1867-1871; *Correspondence*, ed. F. Lacroix, 14 vols., París, 1874-1875; *Carnets*, ed. P. Haubtmann, revisado por M. Rivière, 6 vols., París, 1960-1961; *Oeuvres complètes*, ed. M. Rivière, 8 vols., París, 1923 ss.; *Oeuvres complètes*, ed. C. Bouglé y H. Moysset, 15 vols., París, 1920-1939, y ed. T. Ryussen *et al.*, París, 1946 ss.; *¿Qué es la propiedad?*, trad. R. García Ormaechea, Orbis, Barcelona, 1983; *Confesiones de un revolucionario*, Americalee, Buenos Aires, 1964; *El principio federativo*, Aguilar, Madrid, 1971; *id.*, ed. J. Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1977; *Propiedad y federación*, Narcea, Madrid, 1972; *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, 2 vols., Júcar, Gijón, 1974; *Filosofía del progreso*, Madrid, 1968.

**S. Kierkegaard**
(1813-1855)

*Samlede Vaerker* (danés), 20 vols., ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, Gyldendal, Copenhague, 1962-1964; *Papirer* (danés), 26 vols., ed. N. Thulstrup, Gyldendal, Copenhague, 1968-1978; *Obras y papeles*, trad. D. Gutiérrez Rivero, 11 vols., Guadarrama, Madrid, 1961-1975; *Diario de un seductor*, trad. D. Gutiérrez, Destino, Barcelona, 1988; *Temor y temblor*, ed. y trad. V. Simón Merchán, Tecnos, Madrid, 1987; *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967; *id.*, trad. D. Gutiérrez, Orbis, Barcelona, 1984; *Mi punto de vista*, trad. J. M. Velloso, Aguilar, Madrid, 1987; *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez, Sarpe, Madrid, 1984; *Estética y ética*, Nova, Buenos Aires, 1959; *In vino veritas*, trad. D. Gutiérrez, Gudarrama, Madrid, 1976.

**R. H. Lotze**
(1817-1881)

*Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1882.

**K. Marx**
(1818-1883)

*Marx-Engels Werke*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus, beim ZK der SED, 39 vols., Dietz, Berlín, 1958 ss.; *Obras escogidas* (Marx y Engels), 3 vols., Progreso, Moscú, 1973; *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes*, Crítica, Barcelona, 1978; *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1989[13]; *El Capital*, 8 vols., Siglo XXI, Madrid, 1975-1981; *id.*, 2 vols., Crítica, Barcelona, 1976; *La ideología alemana* (Marx-Engels), Grijalbo, Barcelona, 1977; *El Manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Alhambra, Madrid, 1986; *El Manifiesto comunista* y *La nueva Gaceta renana*, Crítica, Barcelona, 1978, 1979; *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, Crítica, Barcelona, 1978; *En defensa de la libertad*, ed. J. L. Vernal, Fernando Torres, Valencia, 1983; *El Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1985; *Miseria de la filosofía*, trad. J. Mesa, Orbis, Barcelona, 1984; *Sociología y filosofía social*, trad. J. Solé Tura, Orbis, Barcelona, 1984; *La Sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1978; *Teorías sobre la plusvalía*, Crítica, Barcelona, 1977.

**F. Engels**
(1820-1895)

*Werke*, cf. K. Marx; *Anti-Dühring*, trad. J. Verdes, Ayuso, Madrid, 1978; *id.*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968; *id.*, Crítica, Barcelona; *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Planeta, Barcelona, 1986; *Dialéctica de la naturaleza*, trad. W. Roces, Crítica, Barcelona, 1979; *Escritos*, Península, Barcelona.

**H. Spencer**
(1820-1903)

*The works of Herbert Spencer*, 21 vols., Osnabrück, 1966-1967; *The Principles of Ethics*, 2 vols., Williams and Norgate, Londres, 1900-1904; *Obras completas*, Madrid, 1922; *El individuo contra el Estado*, Doncel, Madrid, 1976, y Júcar, Madrid, 1977; *La moral de los diversos pueblos y la moral personal*, trad. J. de Caso, La España Moderna, Madrid, s.f.; *Los principios de la ética*, trad. P. Forcadell, Prometeo, Valencia; *Ensayos de pedagogía*, Akal, Madrid, 1984; *L'educació: intel·lectual, moral i física* (catalán), trad. M. Mulet, EUMO, Vic, 1989.

**W. Dilthey**
(1832-1911)

*Gesammelte Schriften*, ed. B. Groethuysen, 18 vols., Teubner, Stuttgart, 1921-1977 (X: *System der Ethik*); *Obras completas*, ed. E. Imaz, FCE, México, 1956.

**T. H. Green**
(1836-1882)

*Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

**H. Sidgwick**
(1838-1900)

*The Methods of Ethics*, Nueva York, reimp. 1966.

**F. Brentano**
(1838-1917)

*Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Francke, Berna, 1952; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Philo. Bibl. Meiner, Hamburgo, 1955; *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1927; *Sobre la existencia de Dios*, trad. M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1927; *Sobre la existencia de Dios*, trad. A. Millán-Puelles, Rialp, Madrid, 1979; *El porvenir de la filosofía*, trad. X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid, 1937; *Psicología*, trad. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1937.

**H. Cohen**
(1842-1918)

*Ethik des reinen Willens*, Cassirer, Berlín, 1921.

**F. Nietzsche**
(1844-1900)

*Werke*, ed. K. Schlechta, 3 vols., Hanser, Munich, 1966; *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, 1968; *Obras completas*, 12 vols., trad. E. Ovejero, Aguilar, Madrid, 1932 ss., reed. 15 vols., Aguilar, Buenos Aires, 1948-1951; *Obras completas*, 4 vols., trad. P. Simón, Prestigio, Buenos Aires, 1970; *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1989[11]; *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1986; *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990[10]; *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1984; *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990[16]; *El Anticristo*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988; *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1989; *Consideraciones intempestivas*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988; *Humano, demasiado humano*, trad. E. Fernández y E. López, Ed. Marte, Madrid, 1988; *La Gaya ciencia*, trad. Ch. Grego y Gergroot, Akal, Madrid, 1988; *La voluntad de poder*, trad. A. Froufel, EDAF, Madrid, 1981.

**E. Boutroux**
(1845-1921)

*Morale et Religion*, París, 1925; *Questions de morale et d'éducation*, París, 1895; *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea*, trad. Rodríguez Navas, Libr. Gutemberg, Madrid, 1910; *Selección de textos*, trad. D. Náñez, Buenos Aires.

**F. Paulsen**
(1846-1908)

*System der Ethik*, Berlín, 1889, 1921.

**S. Freud**
(1856-1939)

*Gesammelte Werke*, ed. A. Freud *et al.*, 18 vols., Fischer, Frankfurt, 1952-1972; *Obras Completas*, trad. J. L. Etxebarri, Amorrortu, Buenos Aires, 1976; *Escrits de crítica de la cultura* (catalán), ed. C. Bardón y E. Trías y trad. A. Quintana, Laia, Barcelona, 1984.

**É. Durkheim**
(1858-1917)

*Sociologie et Philosophie*, PUF, París, 1974; *Sociología y filosofía*, Shapire, Buenos Aires, 1951; *De la Division du Travail Social*, PUF, París, 1978; *La división del trabajo social*, Shapire, Buenos Aires, 1967; *id.*, Akal, Madrid, 1972; *L'Éducation morale*, PUF, París, 1974; *Educación y sociología*, Península, Barcelona, 1990; *Las reglas del método*

*sociológico*, ed. L. E. Echevarría, Morata, Madrid, 1978; *El socialismo*, trad. F. Cañadas, Apolo, Barcelona, 1931; *id.*, ed. R. Ramos, Editora Nacional, Madrid, 1982.

**H. Bergson**
(1859-1941)

*Oeuvres complètes*, Éditions du Centenaire, PUF, París, 1959, reed. 1970 (comprende entre otros: *Les données immédiates de la conscience* y *Les deux sources de la morale et de la religion*); *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. D. Barnes y Fco. Beltrán, Madrid, 1925; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. M. González, Sudamericana, Buenos Aires, 1946; *Memoria y vida*, selec. de textos por G. Deleuze, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

**J. Dewey**
(1859-1952)

*The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 vols., ed. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, 1969-1972; *The Middle Works of John Dewey, 1889-1924*, 8 vols., ed. J. A. Boydston, S.III.U.P., 1976-1980; *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, ed. J. A. Boydston, S.III.U.P., 1981; *Democracy and Education*, McMillan, Nueva York, 1916; *Essays in Experimental Logic*, University Press, Chicago, 1916; *Reconstruction in Philosophy*, Bacon Press, Boston, 1920; *Human Nature and Conduct*, Modern Library, Nueva York, 1922; *The Public and its Problems*, H. Holt, Nueva York, 1927; *The Quest for Certainty*, Milton, Bach and Co., Nueva York, 1929; *Philosophy and Civilization*, Capricorn Books, Nueva York, 1931; *Logic: The Theory of Inquiry*, H. Holt and Co., Nueva York, 1938; *Problems of Men*, Philosophical Library, Nueva York, 1946; *Theory of the Moral Life*, Irvington, Nueva York, 1960; *Experiencia y educación*, Losada, Buenos Aires, 1960; *Democràcia i escola*, trad. de F. Tarrés, EUMO, Vic, 1989; *Una fe común*, trad. J. Martínez Alinari, Losada, Buenos Aires, 1964; *Libertad y cultura*, trad. R. Castillo, UTEHA, México, 1965; *Naturaleza humana y conducta*, trad. R. Castillo, FCE, México, 1966.

**M. de Unamuno**
(1864-1937)

*Obras completas*, ed. M. García Blanco, 9 vols., Escelicer, Madrid, 1966-1971; *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, y Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1982; *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, y Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1984[7].

**M. Weber**
(1864-1920)

*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3 vols., Mohr, Tubinga, 1917, reed. 1973; *Gesammelte Ausfsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Mohr, Tubinga, 1921-1923, reed.

1971-1972; *Value Judgements in Social Science* y *Politics as Vocation* en W. G. Runciman, *Max Weber: Selections in Traslation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; *Economía y sociedad*, 2 vols., FCE, México, 1969; *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1971; *Ensayos de sociología contemporánea*, Martínez Roca, Barcelona, 1972; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz, Península, Barcelona, 1989; *id.*, Sarpe, Madrid, 1984; *El político y el científico*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. L. Simón y J. M. García Blanco, Tecnos, Madrid, 1985; *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1984-1987.

**B. Croce**
(1866-1952)

*Frammenti di etica*, Laterza, Bari, 1922; *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1956; *Elementi di politica*, Laterza, Bari, 1956; *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari, 1963; *Filosofia della pratica, Economia ed etica*, Laterza, Bari, 1963; *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1942; *Ética y política*, trad. E. Pezzoni, E. Imán, Buenos Aires, 1952.

**L. Brunschvicg**
(1869-1944)

*Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Gallimard, París, 1927; *L'humanisme de l'Occident*, PUF, París, 1951; *La raison et la religion*, PUF, París, 1964; *Introduction à la vie de l'esprit*, Alcan, París, 1900.

**A. Pfänder**
(1870-1941)

*Philosophie der Lebensziele*, Gotinga, 1948; *Fenomenología de la voluntad*, trad. M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

**G. E. Moore**
(1873-1958)

*Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1922; *Some Main Problems of Philosophy*, Allen and Unwin, Londres, 1969; *Ethics*, University Press, Oxford, 1949; *Principia Ethica*, University Press, Cambridge, 1971; *Principia Ethica*, trad. A. García Díaz, UNAM, México, 1983; *Ética*, Labor, Barcelona, 1989; *Defensa del sentido común y otros ensayos*, ed. C. Solís, Taurus, Madrid, 1972.

**M. Scheler**
(1874-1928)

*Gesammelte Werke*, ed. M. Scheler y M. S. Frings, Berna-Munich, 1954 ss.; *Ética*, 2 vols., trad. H. Rodríguez, Revista de Occidente, Madrid, 1941; *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938; *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1957; *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1966; *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934; *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1967; *Sociología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; *El porvenir del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1942; *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960; *Conocimiento y trabajo*, trad. N. Fortuny, Nova, Buenos Aires, 1969; *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940; *La idea del hombre y la historia*, trad. J. Oliveira, La Pléyade, Buenos Aires, 1972; *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960; *Sociología del saber*, trad. J. Gaos, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

**W. D. Ross**
(1877-1971)

*The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 1983; *Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1968; *Fundamentos de ética*, trad. D. Rivero y A. Pirk, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

**B. Bauch**
(1877-1942)

*Grundzüge der Ethik*, Wissenschaftliche Buchegesellschaft, Darmstadt, 1968.

**L. Nelson**
(1882-1927)

*Gesemmelte Schriften*, 9 vols., Meiner, Hamburgo (IV: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1972; V: *System der philosophischen Ethik und Pädogogik*, 1970; VI: *Sittlichkeit und Bildung*, 1971).

**N. Hartmann**
(1882-1950)

*Ethik*, Berlín, 1962; *Ethics*, Allen and Unwin, Londres, 1950.

**J. Maritain**
(1882-1973)

*Oeuvres complètes*, Éditions Universitaires, Friburgo, 1982 ss.; *Oeuvres choisies* (1912-1963), ed. H. Bars, 2 vols., DDB, París-Brujas, 1975-1979; *La philosophie morale, Examen historique et critique des grands systèmes*, Gallimard, París, 1960; *L'homme et l'État*, PUF, París, 1965; *Humanisme intégral*, Cerf, París, 1968; *Humanismo integral*, Península, Barcelona, 1966; *id.*, Lohlé, Buenos Aires, 1984; *Filosofía moral*, Morata, Madrid, 1962; *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, trad. M. M. Bergadá, Club de Lectores, Buenos Aires, 1981.

**M. Schlick**
(1882-1936)

*Fragen der Ethick*, Viena, 1930.

**L. Lavelle**
(1883-1951)

*Traité des valeurs*, 2 vols., Aubier, París, 1955; *Morale et religion*, Aubier, París, 1955; *Le mal et la souffrance*, Aubier, París, 1940; *La conscience de soi*, Grasset, París, 1951; *De l'ame humaine*, Aubier, París, 1951; *De l'être*, Aubier, París, 1947; *La dialectique du monde sensible*, PUF, París, 1954; *L'erreur de Narcise*, Grasset, París, 1939; *La presence totale*, Aubier, París, 1962; *La presencia total*, Troquel, Buenos Aires, 1961; *L'intimité spirituelle*, Aubier, París, 1955; *Psychologie et spiritualité*, Albin Michel, París, 1967; «La liberté comme terme premier», en *Rev. Mét. Mor.* (1939); *Las potencias del yo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

**K. Jaspers**
(1883-1969)

*Philosophie*, 3 vols., Springer, Berlín-Gotinga-Heidelberg, 1956; *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlín-Gotinga-Heidelberg, 1954; *Der philosophische Glaube (Vernunft und Freiheit)*, Europäischer Buckhklub, Stuttgart-Zurich-Salzburgo, s.f.; *Einführung in die Philosophie*, Artemis Verlag, Zurich, 1973; *Filosofía de la existencia*, trad. L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1968; *id.*, Planeta, Barcelona, 1985; *id.*, trad. J. Gaos, FCE, México, 1981; *Filosofía*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1958; *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid, 1968; *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, trad. I. Garfelat, Col. Gnral. Fabril, Buenos Aires, 1961; *Entre el destino y la voluntad*, trad. J. Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969; *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. L. Piossek, Sudamericana, Buenos Aires, 1967; *Iniciació al mètode filosòfic*, trad. C. Rofes, Edicions 62, Barcelona, 1970.

**J. Ortega y Gasset**
(1883-1955)

*Obras completas*, 12 vols., Alianza Editorial, Madrid.

**M. Heidegger**
(1889-1976)

*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1971 ss.; *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, FCE, México, 1980; *¿Qué es la metafísica?*, trad. X. Zubiri, Cruz y Raya, Madrid, 1931; *De la esencia de la verdad*, trad. C. Astrada en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1948; *Carta sobre el humanismo*, trad. A. Wagner en *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, 1970; *Sendas perdidas*, trad. M. A. Presas, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 1980; *Introducción a la metafísica*, trad. J. M. Valverde en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 1954; *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1958; *La pregunta por la técnica*, trad. A. P. Carpio en *Épica de Filosofía*, Barcelona, 1985; *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. A. P. Carpio, Sur, Buenos Aires, 1960; *Serenidad*, trad. A. P. Carpio y E. Caletti en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, 1985; *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, trad. de A. Sánchez-Pascual en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1968; *Fites*, ed. y trad. M. Carbonell, Laia, Barcelona, 1989.

**G. Marcel**
(1889-1973)

*Journal métaphysique*, 2 vols., Aubier-Montaigne, París, 1968; *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969; *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, París, 1945; *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, Nova, Buenos Aires, 1954; *La dignité humaine et ses assises existencielles*, Aubier-Montaigne, París, 1964; *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Knecht, Frankfurt, 1964; *En busca de la verdad y de la justicia*, trad. J. Godó, Herder, Barcelona, 1967; *Le mystère de l'être*, Aubier, París, 1951; *El misterio del ser*, trad. M. E. Valentié, Sudamericana, Buenos Aires, 1956; *id.*, trad. M. E. Valentié, Edhasa, Barcelona, 1971; *L'homme problématique*, Aubier, París, 1955; *El hombre problemático*, trad. M. E. Valentié, Sudamericana, Buenos Aires, 1956; *El misteri ontològic - L'home problemàtic*, ed. M. M. Udina y trad. H. Curell y J. Leita, Laia, Barcelona, 1989; *Les hommes contre l'humain*, Fayard, París, 1969; *El hombre contra lo humano*, Hachette, Buenos Aires, 1955; *Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid, 1977.

**G. Bastide**
(1901-1969)

*De la condition humaine*, París, 1939; *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, PUF, París, 1945; *Méditations pour une éthique de la personne*, PUF, París,

1953; *Traité de l'action morale*, 2 vols., PUF, París, 1961; *Essai de l'éthique fondamentale*, PUF, París, 1972.

**V. Jankélévitch**
(1903)

*Philosophie première*, PUF, París, 1954; *Le je ne sais quoi et le presque rien*, 3 vols., Seuil, París, 1980; *Le Mal*, Arthaud, París, 1947; *La Bonne conscience*, Aubier, París, 1950; *La Mauvaise conscience*, Aubier, París, 1951; *L'Austerité de la vie morale*, Flammarion, París, 1956; *Le Pur et l'impur*, Flammarion, París, 1960; *Du mensonge*, Confluences, París, 1963; *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, París, 1967; *Pardonner*, Parvillon, París, 1971; *La Mort*, Flammarion, París, 1977; *Le paradoxe de la morale*, Seuil, París, 1981; *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983; *La ironía*, ed. R. Pochtar, Taurus, Madrid, 1982.

**E. Weil**
(1904)

*Logique de la philosophie*, Vrin, París, 1950; *Hegel et l'État*, Vrin, París, 1950; *Hegel et la philosophie du droit*, PUF, París, 1959; *Philosophie politique*, Vrin, París, 1956; *Philosophie morale*, Vrin, París, 1969; *Problems kantiens*, Vrin, París, 1970; *Essais et conférences*, Plon, París, 1970-1971; *Philosophie et réalité*, Beauchesne, París, 1981.

**E. Lévinas**
(1905)

*Totalité et infini*, Nijhoff, La Haya, 1961; *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977; *Difficile liberté, Essai sur le judaisme*, Albin Michel, París, 1963; *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972; *El humanismo del otro hombre*, trad. D. E. Guillot, Siglo XXI, Madrid, 1974; *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976; *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, París, 1977; *De l'existence à l'existant*, Vrin, París, 1978; *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1978; *Autrement qu'être et au delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya, 1979; *Ética e infinito*, trad. J. M. Ayuso, Visor, Madrid, 1991.

**E. Mounier**
(1905-1950)

*Oeuvres complètes*, 4 vols., Seuil, París, 1961-1963; *Obras*, Laia, Barcelona, 1974; *Manifiesto al servicio del personalismo*, trad. J. D. González Campo, Taurus, Madrid, 1975; *Què és el personalisme?*, Edicions 62, Barcelona, 1964.

**J.-P. Sartre**
(1905-1980)

*Les écrits de Sartre*, ed. Contat y Ribalka, Gallimard, París, 1970; *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1977-1982; *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1976; *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989; *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946; *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989; *La trascendence de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, París, 1965; *La trascendencia del ego*, trad. O. Massota, Calden, Buenos Aires, 1968; *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960; *Crítica de la razón dialéctica*, trad. M. Lamana, Losada, Buenos Aires, 1979; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1969; *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid; *Les Carnets de la drole de guerre*, ed. A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1983; *Cahiers pour une morale*, ed. Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1983; *Escritos políticos*, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1986-1987; *Los caminos de la libertad*, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1990[2].

**M. Merleau-Ponty**
(1908-1961)

*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945; *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Planeta, Barcelona, 1985; *id.*, Península, Barcelona, 1975; *La structure du comportament*, PUF, París, 1942; *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1974; *Humanismo y terror*, trad. L. Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1968; *Éloge de la philosophie et autres Essais*, Gallimard, París, 1960; *Elogio de la filosofía*, trad. A. Letellier, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970; *Elogi de la filosofia i altres assaigs*, ed. M. C. López Sáinz y trad. M. Ingla, Laia, Barcelona, 1988; *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955; *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, París, 1964; *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966; *Sentido y sin sentido*, trad. N. Comadira, Península, Barcelona, 1977; *La prose du monde*, ed. C. Lefort, Gallimard, París, 1969; *La prosa del mundo*, trad. F. Pérez, Taurus, Madrid, 1971; *Signos*, trad. C. Martínez y G. Olives, Seix Barral, Barcelona, 1964; *Cosmología del siglo xx*, ed. J. L. Guereña, Gredos, Madrid, 1971.

**J. L. L. Aranguren**
(1909)

*Obras*, Plenitud, Madrid, 1965; *El protestantismo como moral*, Sapientia, Madrid, 1954; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, y Alianza Editorial, Madrid, 1980; *La comunicación humana*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1968 y Alianza Editorial, Madrid, 1985; *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1963; *Lo que sabemos de moral*, Ed. del Toro, Madrid, 1973; *El marxismo como moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *Moralidades de hoy y de mañana*, Taurus, Madrid, 1973; *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975; *Contralectura del catolicismo*, Planeta, Barcelona, 1978; *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid, 1984; *El buen talante*, Tecnos, Madrid, 1985; *Moral de*

*la vida cotidiana, personal y religiosa*, Tecnos, Madrid, 1987; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1989; *De ética y de moral*, 1991.

**J. Ferrater Mora**
(1912-1991)

*Obras selectas*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1967; *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid, 1969; *Fundamentos de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985; *La filosofía actual*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983; *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

**P. Ricoeur**
(1913)

*La philosophie de la volonté*, 3 vols., Aubier, París, 1948-1960 (I: *Le volontaire et l'involontaire*; II: *Finitude et culpabilité*: 1. *L'homme faillible*; 2. *La symbolique du mal*); *Histoire de la Verité*, Seuil, París, 1964; *De l'interprétation*, Seuil, París, 1965; *Les conflits des interpretations, Essais d'herméneutique*, Seuil, París, 1969; *La sémantique de l'action*, CNRS, París, 1977; «La raison pratique», en T. F. Geraets, *La rationalité aujourd'hui*, Éd. de l'Université, Ottawa, 1979; *Finitud y culpabilidad*, trad. C. Sánchez, Taurus, Madrid, 1982; *Historia y verdad*, trad. A. Ortiz, Encuentro, Madrid, 1990; *El discurso de la acción*, trad. P. Calvo, Cátedra, Madrid, 1981; *Ideología y utopía*, trad. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1989; *Tiempo y narración*, trad. A. Neira, Cristiandad, Madrid, 1987.

**J. Rawls**
(1921)

*A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971; *Teoría de la Justicia*, trad. M. D. González, FCE, México, 1978 y Madrid, 1985; «The Basic Liberties and Their Priority», ed. *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Utah University Press, Salt Lake City, 1982; *Sobre las libertades*, ed. V. Camps y trad. J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1990; «Las libertades fundamentales y su prioridad», en *Libertad, igualdad y derecho*, Ariel, Barcelona, 1988; *Justicia como equidad*, ed. y trad. M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1986.

**K. O. Apel**
(1922)

*Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1973; *La transformación de la filosofía*, ed. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Taurus, Madrid, 1985; *Estudios éticos*, trad. C. de Santiago, Alfa, Barcelona, 1986; *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1991.

**J. Habermas**
(1929)

*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. J. L. Etxeberri, Amorrortu, Buenos Aires, 1989; *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971; *Teoría y Praxis*, Sur, Buenos Aires; *Zur Rekonstruktion des Histirischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981; *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1981; *Teoría de la acción comunicativa*, Cátedra, Madrid, 1989; *id.*, trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1988; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García, Península, Barcelona, 1991; *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. M. Jiménez, Tecnos, Madrid, 1989; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. M. Jiménez, Paidós, Barcelona, 1991.

## 2. Manuales y obras generales de ética

Albert, H., *Ética y metaética*, Universidad de Valencia, Valencia, 1978.
Álvarez Turienzo, S., *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Sígueme, Salamanca, 1978.
Aranguren, J. L. L., *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.
Brandt, R. B., *Teoría ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
Camps, V., *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
—, ed., *Historia de la ética*, 3 vols., Crítica, Barcelona, 1988-1992.
Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
Edel, A., *El método en la teoría ética*, Tecnos, Madrid, 1968.
Foot, P., *Teorías sobre ética*, FCE, México, 1974.
Guisán, E., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1986.
Hierro, J., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid, 1971.
Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
Jiménez Redondo, M., *Teorías contemporáneas del desarrollo moral*, Universidad de Valencia, Valencia, 1979.
Kutschera, F. von, *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1989.
Leclercq, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1977.
MacIntyre, A., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1982.
Maritain, J., *Filosofía moral*, Morata, Madrid, 1962.
Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
Ross, D., *Fundamentos de ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
Rubert de Ventós, X., *Moral*, Laia, Barcelona, 1986.
Rubio Carracedo, J., *La ética y el hombre*, Universidad de Valencia, Valencia, 1982.
Sánchez Vázquez, A., *Ética*, Crítica, Barcelona, 1984.
Savater, F., *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982.
—, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988.
Vallespín, F., ed., *Historia de la serie política*, Alianza, Madrid, 1991.
Viano, C. A., *Ética*, Labor, Barcelona, 1979.
Warnock, M., *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968.

Wellman, C., *Morales y éticas*, Tecnos, Madrid, 1982.
Williams, B., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982.

### 3. Revistas

*Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, Chicago, 1938 ss.
*Philosophy and Public Affairs*, Princeton, 1972 ss.
*Revue de métaphysique et de morale*, París, 1893 ss.
*Isegoría*, Madrid (Instituto de Filosofía, CSIC), 1990 ss.
*Sistema*, Madrid (Fundación Sistema), 1972 ss.
Τέλος, Santiago de Compostela (Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas), 1992 ss.

# ÍNDICE

CRÍTICA/FILOSOFÍA
Directora: Victoria Camps

*Últimos títulos publicados:*

Francisco Fernández Buey
LA ILUSIÓN DEL MÉTODO

K. O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y
D. Michelini, eds.
ÉTICA COMUNICATIVA Y DEMOCRACIA

Ludovico Geymonat
LA LIBERTAD

Carlos Thiebaut, ed.
LA HERENCIA ÉTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Emilio Lledó
EL SURCO DEL TIEMPO
Meditaciones sobre el mito platónico
de la escritura y la memoria

W. V. Quine
LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Anna Estany
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
DE LA CIENCIA

Francesc Arroyo
LA FUNESTA MANÍA
Conversaciones con catorce pensadores españoles

Amelia Valcárcel
DEL MIEDO A LA IGUALDAD

Pompeu Casanovas y José Juan Moreso, eds.
EL ÁMBITO DE LO JURÍDICO
Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo

Otfried Höffe, ed.
DICCIONARIO DE ÉTICA

Victoria Camps, ed.
HISTORIA DE LA ÉTICA (3 vols.)

